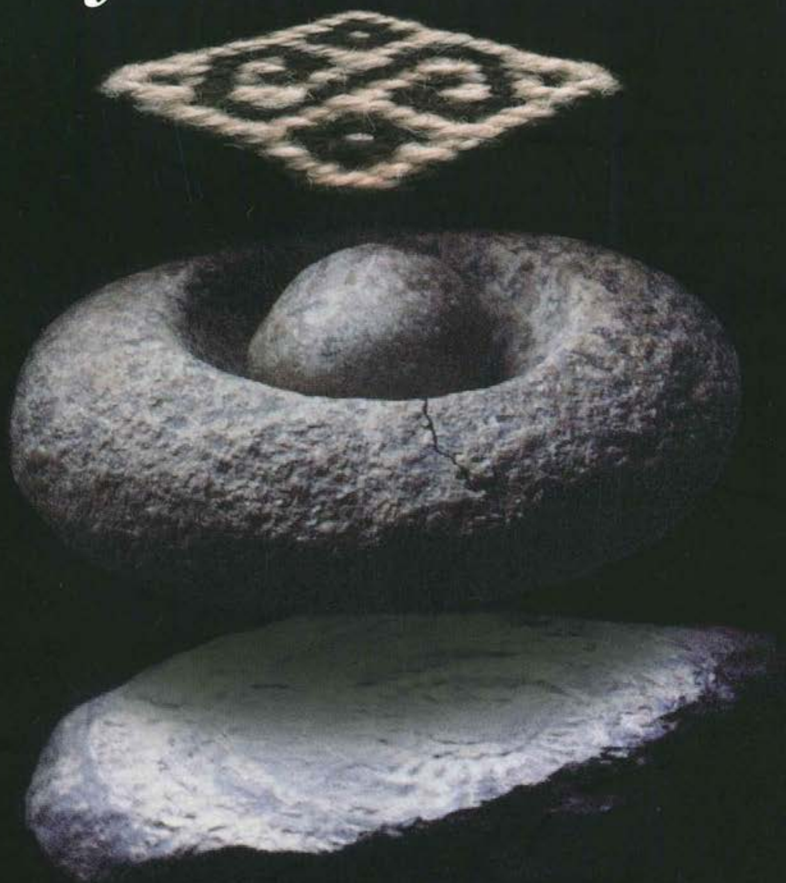
ANA MARÍA LORANDI / CARMEN SALAZAR-SOLER
NATHAN WACHTEL (COMPILADORES)

Los Andes: cincuenta años después (1953-2003)

Homenaje a John Murra



ANA MARÍA LORANDI

Doctora en Historia y profesora titular-consulta, así como directora, de la sección de Etnohistoria de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Asimismo, es investigadora superior del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Se ha especializado en etnohistoria andina y ha publicado trabajos sobre temas coloniales relativos a Perú y al norte de Argentina.

CARMEN SALAZAR-SOLER

Doctora en Antropología por l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (París) e investigadora del CNRS (Centro Nacional de Investigaciones Científicas) de Francia. Se ha especializado en antropología e historia de los mineros andinos. Recientemente ha publicado *Anthropologie des mineurs des Andes*.

NATHAN WACHTEL

Doctor en Historia y Antropología, y especialista en temas latinoamericanos. Desde 1976, es director de estudios de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales y dirige el laboratorio de antropología social de este centro de estudios. Actualmente, se desempeña como profesor de la cátedra de historia y antropología de las sociedades meso y sud americanas en el Collège de France.

Los Andes: cincuenta años después (1953-2003). Homenaje a John Murra

Los Andes: cincuenta años después (1953-2003). Homenaje a John Murra

Ana María Lorandi
Carmen Salazar-Soler
Nathan Wachtel
(Compiladores)



Pontificia Universidad Católica del Perú
Fondo Editorial 2003

Los Andes: cincuenta años después (1953-2003). Homenaje a John Murra

Primera edición: agosto de 2003

Tiraje: 500 ejemplares

Plaza Francia 1164, Cercado, Lima-Perú
Telefax: 330 7405; 330 7410; 330 74 11
feditor@pucp.edu.pe

Diseño de cubierta: Iván Larco
Corrección de estilo: María Virginia Varillas
Cuidado de la edición: Óscar Hidalgo

ISBN 9972-42-592-4
N.° de Depósito Legal: 1501222003-4324
Impreso en el Perú - Printed in Peru



Índice

Presentación

Apoyar la publicación de un libro de homenaje a John V. Murra es para la Facultad de Letras y Ciencias Humanas no solo una satisfacción académica sino una obligación que se encuentra asociada con la labor de un peruanista notable, de un académico distinguido y de un pensador a quien debemos mucho varias generaciones de estudiosos de los Andes, no solo en el Perú sino en diferentes partes del mundo.

El interés y el compromiso de respaldar la presente publicación fue hecha por mi antecesor en el cargo de Decano de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la Pontificia Universidad Católica del Perú, el doctor Franklin Pease G.Y. Sin lugar a dudas, él tenía a Murra como un amigo entrañable pero, asimismo, como un colega con quien se sintió, desde el primer momento, identificado en el mutuo afán de colocar a la historia andina en una posición central dentro de nuestra historiografía y darle el sitial que le correspondía en las investigaciones en el ámbito mundial. Gracias a Pease, las distintas generaciones de sus alumnos conocimos intelectual y personalmente a John Murra.

El aporte de nuestro homenajeado a la historia andina prehispánica y colonial es indudable como también lo ha sido el carácter interdisciplinario que, en buena medida bajo su influjo, fueron adquiriendo los estudios andinos dentro y fuera de nuestro medio. Tam-

bién debe contarse el interés que Murra mostró por el empleo de fuentes escritas distintas a las tradicionales para la construcción de una nueva historia andina.

Mi generación aprendió a valorar el trabajo de John Murra dentro de aquel ambiente de renovación historiográfica en el que fuimos formados. Espero que este libro de homenaje, escrito por quienes fueron los discípulos y son los amigos más cercanos del notable investigador, contribuya a que su aporte al estudio de nuestro pasado andino y la visión de futuro de nuestros pueblos permanezca en el tiempo.

Liliana REGALADO DE HURTADO
Decana de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas
Lima, febrero del 2003



Ceremonia de incorporación de John Murra como profesor honorario de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
IV Congreso Internacional de Etnohistoria (1996).



Ceremonia de incorporación de John Murra como profesor honorario de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
IV Congreso Internacional de Etnohistoria (1996).

Los Andes: cincuenta años después (1953-2003). Homenaje a John Murra

Prólogo de los compiladores

Cuando promediaba la década de 1950, John Murra daba los toques finales a su tesis de doctorado sobre la economía del Estado incaico. Familiarizado como estaba con las características de los reinos africanos que los funcionalistas británicos habían analizado en detalle, Murra aplicó una metodología similar para investigar un Estado precapitalista: el Tawantinsuyu. Pero no era la estructura del Estado por sí misma lo que le interesaba a John Murra, como había sucedido con otros autores que lo precedieron en estos temas. Lo que le interesaba era la sociedad campesina, no ya recuperada por la mirada del etnólogo sino por la del etnohistoriador. Así, el Estado era la puerta de entrada para comprender la estructura básica de la sociedad andina.

Pero su elección de las relaciones económicas entre la sociedad andina y el Estado no fue por cierto una elección inocente. A pesar de su desilusión respecto del comunismo real —después de su experiencia en la guerra civil española—, su formación marxista lo condujo a preocuparse por la suerte de las comunidades que caían bajo el dominio de un Estado supratétnico que acumulaba excedentes gracias a la energía aportada por las poblaciones sometidas. De esa manera, cambia el foco, que generalmente había sido puesto en el Cuzco, y lo desplaza hacia las comunidades, hacia el hombre y la mujer

andinos, a sus relaciones de parentesco y las relaciones políticas intra y extra comunitarias; relaciones que, a su vez, engloban los mecanismos de producción y circulación de bienes, tema este último en el que se reconoce la influencia de Karl Polanyi.

Esto no lo pudo decir en el prólogo de su tesis original, pero queda claro en el prólogo de su edición española. Como Murra lo explica, el maccarthismo lo obligó a abandonar la Etnología y a transformarse en un antropólogo de archivos, o sea en un etnohistoriador. Era la sociedad indígena lo que le interesaba investigar y lo hizo a través de los mecanismos implementados por el Estado incaico.

Murra es, sin duda, un hombre de convicciones firmes. En su momento se negó a publicar en inglés su tesis, aunque esta había circulado microfilmada entre un reducido número de especialistas. Solo accedió a publicarla en español, para lo cual contó con el generoso apoyo de su psicoanalista, Saúl Newton, quien financió su traducción. La coherencia de esta decisión reside, justamente, en que Murra consideraba que su tesis se ocupaba de los andinos y debía ser leída sin dificultades, en primer lugar, por los propios andinos. Un caso de ética profesional que pocas veces se repite, sobre todo si tenemos en cuenta las enormes presiones de los medios académicos norteamericanos sobre la validez de las publicaciones no realizadas en su idioma y en sus propias editoriales. No ha sido poco, y sus amigos lo sabemos, lo que Murra debió pagar por su coherencia y por la defensa de sus principios. Él mismo lo cuenta, aunque indirectamente en las entrevistas que publicaron recientemente sus discípulos chilenos.

Una vez que pudo viajar al Perú, sin las restricciones políticas que le impusiera el Gobierno de los Estados Unidos, Murra encuentra que su vocación por conocer a las sociedades andinas en su condición original —o sea lo menos contaminadas posibles por la invasión española— puede ser canalizada a través de un nuevo tipo de fuentes que, en su «exilio norteamericano», no había podido consultar. Y estas fueron las «visitas» que, aunque coloniales, eran suficien-

temente tempranas para que pudieran ser consideradas como fuentes etnológicas válidas. Y es sobre estas Visitas que John Murra construye su modelo de «control vertical» o de archipiélagos. Este modelo ha tenido tanto o más impacto en los estudios andinos que su tesis original.

En «ciencias duras» se dice que un modelo puede considerarse exitoso cuando dura entre cinco y siete años, ya que, luego, irremediablemente, es reemplazado por otro. El modelo de Murra —matizado, parcialmente modificado y vanamente criticado por algunos arqueólogos que se empeñan en destruirlo sobre la base de falsas hipótesis, y débiles o mal interpretadas pruebas empíricas— ha perdurado durante treinta años. El modelo que John Murra extrae del estudio de las «visitas coloniales» ha tenido larga vida en los Andes, antes y después de la Colonia, y está vigente en muchas comunidades de los Andes centrales y meridionales. No es poco mérito haberlo identificado y descrito y, sobre todo, difundido como lo hizo, podríamos decir, a nivel planetario.

John Murra ha caminado —literalmente caminado— todos los países andinos sembrando sin reposo sus ideas y cosechando discípulos a todo lo largo de su ruta. Hoy es imposible aproximarse a los estudios andinos sin referirnos a su obra y sin reconocer el notable impulso que ha otorgado al desarrollo de la investigación etnohistórica. Hasta el punto de que ya no importa si estamos tratando temas relativos al Tawantinsuyu o a cualquier otro tópico de orden colonial. Siempre hay una referencia directa o indirecta a la forma de aproximación metodológica que Murra imprimió a sus trabajos. Cincuenta años después de culminada su tesis, y treinta después de publicado su primer ensayo sobre el control vertical, su influencia continúa vigente y sigue vivificando el interés de los más jóvenes por los estudios andinos.

Los editores de este libro hemos querido rendir un homenaje a este Maestro de Maestros. Cincuenta años después de culminada su tesis original, las obras que aquí presentamos —escritas por amigos y discípulos del maestro— quieren constituirse en un humilde homenaje a don John Murra, tan andino como el que más.

Ana María LORANDI
Carmen SALAZAR-SOLER
Nathan WACHTEL

Four Decades of «Visitas de Indios», an Annotated Bibliography

David Block

Empires demand tribute; tribute demands record keeping. The redirection of imperial obligations from the Tahuantinsuyu to European hands after 1532 became the major administrative preocupation of the sixteenth century Andes. Immediately following the supression of armed native resistence, Spaniards began to investigate the productive capacity of the conquered, reviewing mining, agriculture, manufactures, labor obligations and especially those products and services previously contributed to the Incaic state. These inquiries, and by extension the records they produced, comprise a juridical form, the *visita*, which subsumes both the purpose of the inspection and a formula for the inquiry itself.

One of John V. Murra's lasting contributions to scholarship is the elevation of the visita to a critical position in understanding the native Andean world. Although not the first to note the visitas' existence or to publish their texts, Murra emphasized how the Spanish search for information on economic matters established spaces for commentary on a variety of autocthonous traditions. His team's publication of scholarly editions of the visitas to Chucuito and Huanuco (items 8 and 15 below), in the mid 1960s, began both a reconceptualization of ethnohistorical research and a determination to bring these documents out of the archives and to the attention of investi-

gators. In the pages that follow, I offer a compilation and commentary on the visitas that have appeared in print since the time of Murra's pioneering work.

My generation of Andean investigators cut its teeth on these narratives. Like many of that generation, I have not had the opportunity to keep up with recent developments in the field. Thus, it was a pleasure to revisit the texts of my youth and to apply a bibliographer's skills to this compendium of four decades of published sources.

History and historiography of the Visita

In theory and practice, «visita» subsumes a variety of activities. Early references to the term in compilations of Hispanic American law describe any inquiry conducted at a level below that of central jurisdictions.[1] Until the 1960s, the concept of visita was very much that of its English cognate, an inspection, and was understood, along with the *residencia* and *pesquisa*, as a legal instrument designed to hold distant bureaucrats in check. Colonial documents combine the term with a number of adjectives to describe multiple areas of inspection. Thus «visita general" was a general inspection, «visita eclesiástica» a religious inspection, and «visita universitaria» an inspection of higher education. In a classic essay published over fifty years ago, Guillermo Céspedes carefully delineated these variants, documented their Iberian origins and established their use in an imperial context.[2] Using a similar frame of reference, José Luis Mora Mérida examines the visita *eclesiástica* and finds that it functioned more as a fact-finding than a juridical instrument.[3] As a regional inquiry, the visita inevi-

1. See Juan Solórzano y Pereyra. *Política indiana*, Libro IV Capítulo X (Madrid: Ediciones Atlas, 1972) v. 4, pp. 159-177. Manuel Josef de Ayala. *Diccionario de gobierno y legislación de indias* (Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica, 1988) v. 13, pp. 375-416.
2. Guillermo Céspedes del Castillo. «La visita como institución indiana». *Anuario de estudios americanos* 3 (1946) pp. 984-1025.
3. José Luis Mora Mérida. «La visita eclesiástica como institución en Indias» *Jahrbuch*

tably meant contact with the colonial Indian. This scrutiny of native peoples makes their examination of particular interest to investigators of the development of new societies and institutions in the Americas. In his study of the General Indian Court in New Spain, Woodrow Borah defines the visita in terms of its local purview, its assessment of levels of taxation, and its protection of native tributaries against mistreatment.[4]

Turning to South America, and to the central Andes in particular, the historiography of the visita has long revolved around its rural, indigenous characteristics. Writing in 1966, María Rostworowski describes what she called «visitas de indios». Rostworowski offers a three-tiered typology: population counts, land divisions and house-by-house inquiries to comprise the variant types and points out that with these data, Spanish authorities determined tribute levels and succession to indigenous offices.[5] Thirty years later, Hermes Tóvar attributes similar characteristics to the visita, as he couches his description in postmodern argot. In introducing the text of the 1559 visita to the provincia de Mariquita in modern Colombia, Tóvar characterizes the institution as an instrument of mediation between victors and vanquished, intended to extract indigenous knowledge in order to postpone the collapse of native societies.[6]

Visita texts have a long history of publication. Marcos Jiménez de la Espada's nineteeth-century *Relaciones geográficas de Indias* included several among his compilation of documents from the vicere-

für geschichte von statt, wirtschaft und gesellschaft lateinamerikas 17 (1980) pp. 59-67.

4. Woodrow Wilson Borah. *Justice by Insurance* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1982) p. 52.

5. María Rostworowski de Diez-Canseco. «Visitas de indios en el siglo XVI». *Cahiers du monde hispanique et luso-bresilien*, 7 (1966) pp. 85-92.

6. Hermes Tóvar Pinzón. «El saber indígena y la administración colonial española: la visita a la provincia de Marquita de 1559». *Anuario colombiano de historia social y de la cultura*, 22 (1995) p.10.

gal age.[7] The 1562 visita to the Chupachu of Huánuco was first published in the inaugural issues of the Peruvian *Revista del Archivo Nacional* (1920). This version attracted little contemporary attention, and only with the publication of an earlier, related visita by Marie Helmer in 1955 and Murra's skillful rexaminiation of the Chupachu in 1967 did these documents enter the canon of ethnohistory. The 1970s proved to be the most active years in publishing visitas. Peruvian investigators, Rostworowski, Waldemar Espinoza, and Franklin Pease most prominent among them, transcribed and annotated their store of manuscript visitas, found in Peru and Europe.

Documentary Forms

The visita, in its classic form, consisted of a questionnaire, an inquiry and a tribute schedule. The questionnaire reveals much about the intent of royal authorities. In most of the cases cited below, it circumscribed interest in productive capacities of the land and its peoples. However, as the visita to Mochica region of Ferreñafe (item 12) demonstrates, the visitors might also be interested in other issues as well. The inquiry, i.e., the answers given to the visitors, is the most free form part of the document. Though informants tended to stick to the script, they sometimes used their space to divulge such details as migration to Spanish centers to raise tribute (see item 1), the presence of multi-ethnic occupation of coca fields (item 9) or the concept of trees as a property right (item 32). A tribute schedule, or tasa, was the intended outcome of the visita. These are especially rich sources, in part because of contemporary European interest in close recording of products they hoped to control, for documenting economic life under the Tawintinsuyu and the early colony.

7. Marcos Jiménez de la Espada. *Relaciones geográficas de Indias* 4v. (Madrid: Tip. De M.G. Hernández, 1881-1897).

The classic form rarely comes down to us intact. This is what makes documents such as those for Chucuito and Huánuco so useful. In most cases, researchers must use fragments, such as the summary tasas of Pedro de la Gasca (item 36) and Francisco de Toledo (37), and in this latter case, only part of the fragment.[8]

Retrospect and Prospect

Having reached canonical status, the visita has become less prominent in the literature. A compilation of publication dates suggests: a growth phase in the 1960s and 1970s, when six and seventeen of the items appear, followed by a drop to four items in the decade of the 1980s and eight items in the first seven years of the 1990s. Such osscilation is consistent with the contours of Peruvian history. The 1980s were disastrous years for Peru, and diminished scholarship reflects their social and economic dislocation; the 1990s mark a rebound. But beyond these trends, the documents, and their discovery, had a momentum of their own.

The publication of the Chucuito and Huánuco visitas in the early years of the period under study inspired a great deal of optimism about what lay ahead. Murra's synoptic article on prospects in Andean ethnohistory specifically cites the publishing of visita narratives as an important new development.[9] Subsequent articles by Karen Spalding and Franklin Pease stress the importance of the visita as a

8. Researchers have published useful fragments, not included in this essay. For example, see Hermes Tovar Pinzón's reproduction of the Retasa de la Provincia de Tunja, 1565 in «Estado actual de los estudios de demografía histórica en Colombia». *Anuario colombiano de historia social y de la cultura* 5 (1970) p.115 and the tasas of Tarapacá, Arica, Carumas and Ilo for 1550, published in Efraín Trelles. *Lucas Martínez Vegazo: funcionamiento de una encomienda peruana inicial* (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1982) pp. 185-188.

9. John V. Murra. «Current Research and Prospects in Andean Ethnohistory». *Latin American Research Review* 5,1 (Spring 1970) pp. 3-36.

source and raise expectations for what lay ahead.[10] This was not idle speculation as these scholars had seen documents that would soon appear in print and the tantalizing footprints of other sources, not yet discovered. Looking back from the vantage of 1998, it appears that the 1970s mark a watershed. Nearly half of the items identified in this study were published in that decade and complimentary essays identified an outline of visitas known-of but not yet recovered. It seemed only a matter of time.

Since the 1970s, both accomplishment and expectation have fallen. Many of the most important publications, such as the Sonqo visita (item 29) produced documents known for many years among specialists, and some of the trails to new sources led nowhere. Despite repeated searches in the world's archives, investigators have yet to discover major missing works such as the northern half of the Toledan tasa (item 37). But hope springs eternal. The visitas to Tiquipaya and Totora (items 30, 31) were found in Cochabamba's Archivo Histórico Municipal, and Ana María Presta's discovery of the copy of a Toledan visita in Buenos Aires (item 22) reminds us of just how dispersed the records of the early colony have become.

The Visitas

The entries that follow this introduction describe forty-two published visitas (in thirty-seven entries) streaching from Popayán to the Atacama oases, all conduced in the first sixty years of the Spanish colony. Below, they are arrayed alphabetically, by the place name of the visita. However, this printing comes from a database that captures bibliographic citations and abstracts an some details contained

10. Karen Spalding. «The Colonial Indian: Past and Future Research Perspectives». *Latin American Research Review* 7,1 (Spring 1972) pp. 47-76. Franklin Pease G.Y. «Las visitas como testimonio andino» in *Historia, problema y promesa* (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1978) pp. 437-453.

in the published texts. In their digitized form, entered on File Maker Pro software, the entries can be searched by keyword, and sorted by any of the fields shown in bold face, to present chronological or geographical lists, to group those regions that produced the same tributary products or any combination of the field tags. Those desiring a copy of the database for their use should notifiy the author at his e-mail address, db10@cornell.edu.

1.

BIBLIOGRAPHIC CITATION:

«Visita de Acarí», *Historia y cultura*, 7 (1973) pp. 129-209.

ARCHIVAL CITATION:

Visita de Acarí, Museo Nacional de Historia, Lima s/f.

VISITA DATE:

1593

GEOGRAPHIC REGION:

South coast (Camaná)

NATIVE PEOPLE:

not specified

NATIVE SETTLEMENTS:

Parcos, Chaviña

TRIBUTE:

silver coin, cotton clothes, wheat

ABSTRACT:

a revisita, conducted over the protest of the encomendero, intended to revalue the Indian tribute in the wake of serious population decline, native people listed individually with their ages and their crops and animals, shows much absenteeism to cities of Ica, Camaná, Nasca

RELATED PUBLICATIONS:

María Rostworowski de Diez Canseco, «Comentarios a la visita de Acarí de 1593». *Histórica*, 6,2 (December 1982) 227-254.

2.

BIBLIOGRAPHIC CITATION:

Galdós Ramírez, Guillermo. «Visita a Atico y Carvelí». *Revista del Archivo General de la Nación*, 4-5(1975) pp. 55-80.

ARCHIVAL CITATION:

Vesitacion de los yndios de Carmona cuyos son los de Atico y Caraveli. Archivo Departamental de Arequipa, Sección Corregimento Adm., Legajo 001, Cuaderno 007.

VISITA DATE:

1549

GEOGRAPHIC REGION:

South highlands (Arequipa valley)

NATIVE PEOPLE:

not specified

NATIVE SETTLEMENTS:

Haynimayla, Yauca, Hangasaca, Caspaya, Maclo, Pampabamba, Hanco, Chala, Pacopi, Aquiata, Ollique, Conllo

TRIBUTE:

cloth, dried fish, sheep, carved gourds, ají, chickens, sisal fiber

ABSTRACT:

interviews of native *principales* who responded to a questionnaire revealing political locus of each valley surveyed, the populations of the dispersed settlements, the tribute given to Tahuantinsuyo and to the previous encomendero, Juan López

RELATED PUBLICATIONS:

3.

BIBLIOGRAPHIC CITATION:

Espinoza Soriano, Waldemar. «El primer informe etnológico sobre Cajamarca. Año de 1540». *Revista Peruana de Cultura*, 11-12 (1967) pp. 5-41.

ARCHIVAL CITATION:

Visita de las siete guarangas de la provincia de Caxamarca. Archivo General de Indias, Sevilla (hereafter AGI), s/n.

VISITA DATE:

1540

GEOGRAPHIC REGION:

North highlands

NATIVE PEOPLE:

not specified

NATIVE SETTLEMENTS:

Guzmango, Chuquimango, Chondal, Bambamarca, Caxamarca, Pomamarca

TRIBUTE:

cloth, ají, maize, coca, sheep (?), sandals, labor for fields and coca gathering

ABSTRACT:

very early account, Espinoza compares various copies for significance, gives number of native people broken down by guaranga, names of the kurakas and principales

RELATED PUBLICATIONS:

4.

BIBLIOGRAPHIC CITATION:

Las visitas a Cajamarca, 1571-72/1578: documentos. 2v. (Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1992).

ARCHIVAL CITATION:

Doña Jordana Mexia vecina de la ciudad de Truxillo, con doña Beatriz de Isága de la propia vecindad sobre el cumplimiento de una executoria del Consejo de Indias. AGI, Justicia 415, no. 2.

VISITA DATE:

1571-1572, 1578

GEOGRAPHIC REGION:

Northern highlands

NATIVE PEOPLE:

Cañar, Quechua, Colla

NATIVE SETTLEMENTS:

Bambamarca, Pomamarca, Chondal, Caxamarca, Guzmango, Chuquimango, mitimaes

TRIBUTE:

ABSTRACT:

document results from a dispute over encomienda districts waged by widows of the rival claimants, lays out in detail, and using Andean units of guaranga and pachaca, the populations, family names and tributary status of some thirty-nine settlements; second visita allows close comparison for documenting population decline in the mid sixteenth century

RELATED PUBLICATIONS:

María Rostworowski, «Etnias foresteras en la visita toledana a Cajamarca», and Pilar Remy, «El documento», both in the first volume of this work. Reviews in *Hispanic American Historical Review* 73,2 (May 1993) pp. 313-314; *Revista Andina* 10,2 (December 1992) pp. 548-550; *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines* 21, 3 (1992) pp. 1073-1074; *Apuntes* 31 (July-December 1992) pp. 119-121.

5.

BIBLIOGRAPHIC CITATION:

Rostworowski, María, «La tasa toledana de Capachica de 1575». *Revista Histórica* 35 (1985-86) 43-79.

ARCHIVAL CITATION:

Encomienda de Don Luis de Peralta Cabeza de Vaca. AGI, Patronato 140, ramo 4.

VISITA DATE:

1575

GEOGRAPHIC REGION:

Lake Titicaca

NATIVE PEOPLE:

Aymara, Uru

NATIVE SETTLEMENTS:

Capachica, Coata, Amantani

TRIBUTE:

silver coin, awaska clothing, chuño, dried fish

ABSTRACT:

part of a seventeenth century document, holds copies of the data of the Toledan visita of 1572, shows population, tribute products and amounts and how the tribute was distributed

RELATED PUBLICATIONS:

also published in María Rosworowski's *Ensayos de historia andina* (Lima: Instituto de Estudios Peruanos, BCAP, 1993) pp. 385-418.

6.

BIBLIOGRAPHIC CITATION:

Ramírez-Horton, Susan E. «Chérrepe en 1572, un análisis de la visita general del virrey Francisco de Toledo», *Historia y cultura* 11 (1978) pp. 79-121.

ARCHIVAL CITATION:

Diego Garcia de Chávez, vecino de la Ciudad de Trujillo, contra el fiscal de Su Majestad sobre las tierras del repartimiento de Cherepa. Biblioteca Nacional del Perú, Lima (hereafter BNL), A310.

VISITA DATE:

1572

GEOGRAPHIC REGION:

North coast (Lambayeque)

NATIVE PEOPLE:

not specified

NATIVE SETTLEMENTS:

Cherrepe, Noquique, Guadalupe

TRIBUTE:

not specified

ABSTRACT:

one of the padrones of the Toledo visita general, gives names and ages of native people; area consisted of three related towns, one of fisherfolk on the coast, the head town, and a community of farmers up the Pacasmayo Valley

RELATED PUBLICATIONS:

7.

BIBLIOGRAPHIC CITATION:

Rostworowski de Diez Canseco, María. «La 'visita' a Chinchacocha de 1549», *Anales científicos de la Universidad del Centro del Perú*, 4 (1975) pp. 73-88.

ARCHIVAL CITATION:

Tasa de Chinchacocha encomienda de Juan Tello. AGI, Patronato 119, Ramo 8.

VISITA DATE:

1549

GEOGRAPHIC REGION:

Central highlands (Junin)

NATIVE PEOPLE:

not specified

NATIVE SETTLEMENTS:

not specified

TRIBUTE:

gold, coca, clothing, raw wool, fish, fowl, maize, maca (thought to be an aphrodisiac), sandals, halters, saddle blankets, salt, labor

ABSTRACT:

the tasa or tribute list prepared from a still-undiscovered early visita to the area; a very good indicator of what had been produced for the Tawantinsuyu, including cumbi cloth, native crops and handicrafts

RELATED PUBLICATIONS:

also published in Rostworowski's *Ensayos de historia andina,* pp. 349-361.

8.

BIBLIOGRAPHIC CITATION:

Visita hecha a la Provincia de Chucuito por Garci Diez de San Miguel en el año 1567 (Lima: Ediciones de la Casa de la Cultura del Perú, 1964).

ARCHIVAL CITATION:

Visita que se hizo de los yndios de la Prova. De Chicuito. AGI, Justicia 479.

VISITA DATE:

1567

GEOGRAPHIC REGION:

Lake Titicaca

NATIVE PEOPLE:

Lupaqa, (Aymara, Uru)

NATIVE SETTLEMENTS:

Chucuito, Acora, Ilave, Juli, Pomata, Yunguyo, Zepita, Sama

TRIBUTE:

wool clothing (awaska and cumbi), silver coin

ABSTRACT:

inquiry of large polity living on the western shore of Lake Titicaca and the coastal outlier of Sama, offers precise details on population and economic activity, testimony given by native leadership and by Spaniards in the area

RELATED PUBLICATIONS:

the volume itself contains essays of biography of Garci Diez de San Miguel by Waldemar Espinoza Soriano and J.V. Murra's ethnographic commentary on the document. Marie Helmer, «La vie economique au xvi siècle sur la haut-plateau andin», *Travaux de l'Institut Français de'Etudes Andines* 3 (1951) pp. 115-150. Alejandro Lipschutz, «Lo que aprendí de los informantes del visitador Garci Díez de San Miguel del año 1567», *Revista Peruana de la Cultura*, 7-8 (June 1966) pp. 258-269. John V. Murra, «An Aymara Kingdom in 1567», *Ethnohistory* 5, 2 (Spring 1968) pp. 115-151. Murra, «Información etnológica e histórica adicional sobre el Reino Lupaqa», *Historia y Cultura* 4 (1970) pp. 49-61. Franklin Pease G.Y., «Cambios en el reino Lupaqa», *Historia y Cultura* 7 (1974), pp. 89-105. Reviews in *American Anthropologist* 67, 5 Part 1 (October 1965) p. 1327; *Anthropos* 61, 3/6 (1966) p. 963.

9.

BIBLIOGRAPHIC CITATION:

Marie Helmer, «La visitación de los yndios Chupachos, Inka et encomendero 1549», *Travaux de l'Institut Français d'Etudes Andines* 5 (1955-1956) pp. 3-50.

ARCHIVAL CITATION:

La visitacion de los pueblo de los indios, AGI, Justicia 397.

VISITA DATE:

1549

GEOGRAPHIC REGION:

Central highlands (Huánuco)

NATIVE PEOPLE:

Chupachu

NATIVE SETTLEMENTS:

143 settlements including Queros, Coachi, Adeoquello, Pequeta, Piruro, Guancayo, Chanllan, Cancan, Mul, Atas, Quynos, Quinoas, Chicho, Corcalla, Goane, Cochatama, Cocos, Naoca, Cachchu, Yaros

TRIBUTE:

labor (herders, weavers, fishermen, carpenters), cotton clothing, coca, honey, cayuba sacks, wax, cayuba sandals, ají, salt, maize, potatoes, chickens

ABSTRACT:

early visita to the dispersed settlements of the four guaranga of the Chupachu, shows number of inhabitants, their names, age ranges and occupations, delineates labor obligations to the Tahuantinsuyu

RELATED PUBLICATIONS:

also published in (entry 18) *Visita de la Provincia de León de Huánuco en 1562,* v. 1, pp. 289-310.

10.

BIBLIOGRAPHIC CITATION:

Crespo, Juan Carlos. «Las Collaguas en la visita de Alonso Fernández de Bonilla», in *Collagas* I (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1977) pp. 53-91.

ARCHIVAL CITATION:

Visita hecha al Virrey del Perú y Presidente de la Real Audiencia de los Reyes don Fernando de Torres y Portugal, Conde del Villar. AGI, Justicia 480.

VISITA DATE:

1588-1594

GEOGRAPHIC REGION:

Southern highlands (Collaguas)

NATIVE PEOPLE:

not specified

NATIVE SETTLEMENTS:

not specified

TRIBUTE:

llamas, alpacas

ABSTRACT:

information on the trading and herding of camelids, largely testimony against the Spanish corregidor who took llamas in tribute and sold them for high prices in Potosí

RELATED PUBLICATIONS:

see entries for Laricollaguas (item 19) and Yanquecollaguas (item 34).

11.

BIBLIOGRAPHIC CITATION:

Espinoza Soriano, Waldemar. «El curacazgo de Conchucos y la visita de 1543», *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines* 3, 1-4 (1974) pp. 9-31.

ARCHIVAL CITATION:

Visita de la Provincia de Conchucos por Cristóbal Ponce de León. BNL, Ms.A163.

VISITA DATE:

1543

GEOGRAPHIC REGION:

Central coast (Ancash)

NATIVE PEOPLE:

not specified

Native settlements:

seventy-seven, including Yanamango, Guaycha, Cacha, Aca, Pallaque, Ayango, Cangalle, Tuyco, Anirma, Oas, Chacolla, Acos, Llapoco, Ochuyangori, Chuqui

Tribute:

not specified

Abstract:

very early visita, made to the west-facing valleys of the sierra, preserves population figures, toponyms, curacas' names

Related publications:

same document published by Noble David Cook, «La visita de los Conchucos por Cristóbal Ponce de León, 1543», *Historia y Cultura* 10 (1976-1977) pp. 23-46.

12.

Bibliographic citation:

Zevallos Quiñones, Jorge. «La visita de Ferreñafe (Lambayeque) en 1568», *Historia y Cultura* 9 (1975) pp. 155-178.

Archival citation:

Visita al pueblo de Ferryñafe de la Encomyenda de Melchior de hosorno Vo. de la Ciudad de Truxillo. Archivo Departamental de Trujillo, s/f.

Visita date:

1568

Geographic region:

North coast

Native people:

Mochica

Native settlements:

Ferreñafe

Tribute:

clothes, maize, silver coin, labor

Abstract:

visita seeks information on the conduct of the native people; questionnaire designed to discover if Indians were observing Christian reli-

gion, dressing in prohibited raiment, carrying arms, consuming alcohol, reveals labor obligations to encomendero

RELATED PUBLICATIONS:

13.

BIBLIOGRAPHIC CITATION:

Espinoza Soriano, Waldemar. «La guaranga y la reducción de Huancayo», *Revista del Museo Nacional* 32 (1963) pp. 8-88.

ARCHIVAL CITATION:

La visita de Guancayo, Maca y Guaravni. AGI, Lima 28A

VISITA DATE:

1571

GEOGRAPHIC REGION:

Central highlands

NATIVE PEOPLE:

Huanca

NATIVE SETTLEMENTS:

Huancayo, Maca, Guarauni

TRIBUTE:

coca, ají, cotton and cotton clothes, maize, sandals, dried shrimp, fruit, ceramics, llamas, retainers to guard mamaconas

ABSTRACT:

Toldean document that shows patterns of pre-Hispanic political succession, tribute and labor, detailed information on land holdings

RELATED PUBLICATIONS:

14.

BIBLIOGRAPHIC CITATION:

Espinoza Soriano, Waldemar. «Ichoc Huanuco y el señorío del curaca Huanca en el Reino de Huáunco siglos XV y XVI», *Anales científicos de la Universidad del Centro del Perú* 4 (1975) pp. 7-61.

ARCHIVAL CITATION:

Visita del repartimiento del cacique Guanca en la Provincia de Guanuco, hecha por el capitan Miguel de la Serna y Juan de Espinosa. Año de 1549. AGI, Justicia 397.

Visita date:

1549

Geographic region:

Central highlands (Huánuco)

Native people:

Huanca

Native settlements:

some thirty-six, including Cotas, Oqsas, Pusca, Cajacamcha, Alcachara, Paría, Guamán, Vilca, Chuyas

Tribute:

gold, sheep, deer meat, cotton clothing, detailed labor requirements, gold washers, carpenters, weavers (cumbicos), herders for Spanish pigs and sheep

Abstract:

inquiry into the Huanca inhabitants of Huánuco, shows labor tribute, moiety political structure, dispersed settlement pattern for the 426 tributaries counted

Related publications:

15.

Bibliographic citation:

Ortiz de Zúñiga, Iñigo. *Visita de la provincia de León de Huánuco* (1562) v. 1 (Huánuco: Universidad Nacional Hermilio Valdizán, 1967)

Archival citation:

Visita de los cuatro waranqa de los Chupachu. Archivo General de la Nación del Perú (hereafter AGNP), Derecho Indígena y Encomiendas, Legajo 1, cuaderno 4.

Visita date:

1562

Geographic region:

Central highlands

Native people:

Chupachu

Native settlements:

thirty-one settlements in all, the cacique principal lived at Chaclla

TRIBUTE:

cotton clothing, sandals, salt, maize, potatoes, labor, chickens, wheat, coca, beans

ABSTRACT:

house-to-house survey of the Chupachu settlements revealing a wealth of information on residential patterns, population levels and age groupings, tribute, political linkages and economic activities

RELATED PUBLICATIONS:

This publication inspired a great deal of related work, which the following only begins to enumerate. The volume itself contains articles on historical contexts by Rolando Mellafe, on the visitor by José del Busto, local archaeology by Donald E. Thompson, on agriculture by Robert McK. Bird, on demography by Gordon J. Hadden, and on the ethnographic significance of the document by John V. Murra. Enrique Mayer, *A Tribute to Household* (Austin: Institute of Latin American studies, University of Texas, 1982). Reviews include *American Anthropologist* 70, 3 (June 1968) p. 620 and *Hispanic American Historical Review* 49, 5 (1969) p. 542-544.

16.

BIBLIOGRAPHIC CITATION:

Ortiz de Zúñiga, Iñigo. *Visita de la provincia de León de Huánuco, 1562* v.2 (Huánuco: Universidad Nacional Hermilio Valdizán, 1972).

ARCHIVAL CITATION:

Visita de los yacha y los mitmakuna. AGNP, Derecho Indígena y Encomiendas, Legajo 1, cuaderno 3.

VISITA DATE:

1562

GEOGRAPHIC REGION:

Central highlands

NATIVE PEOPLE:

Yacha

NATIVE SETTLEMENTS:

twenty-one enumerated, cacique principal lived at Paucar

TRIBUTE:

silver coin, sheep, cotton clothing, maize, potatoes, sandals, chickens, ceramics, wooden tables and benches

ABSTRACT:

the companion to the Chupachu visita, conducted at the same intimate level, surveys the Yacha and mitimaes with the family relations and settlement patterns, ages and tribute list

RELATED PUBLICATIONS:

This volume contains Murra's magisterial «El 'control vertical' de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas" and essays by Edmundo Guillén, César Fonseca, Ramiro Matos Mendieta, Craig Morris and Enrique Mayer. Martha B. Anders, *Historia y etnografía los mitmaq de Huánuco en las visitas de 1549, 1557 y 1562* (Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1990). Reviews in *American Anthropologist,* 76, 4 (Dec. 1974) p. 923, *Hispanic American Historical Review,* 54, 1 (1974) p. 194.

17.

BIBLIOGRAPHIC CITATION:

Aibar Ozejo, Elena. «La visita de Guaraz en 1558», *Cuadernos del Seminario de Historia* 7, 9 (Jan 1968-Dec 1969) pp. 5-21.

ARCHIVAL CITATION:

Visita del repartamiento de Ichoc Guaraz, encomendado en Hernando de Torres. AGI, Justicia 405A.

VISITA DATE:

1558

GEOGRAPHIC REGION:

Northern highlands (Huaraz)

NATIVE PEOPLE:

not specified

NATIVE SETTLEMENTS:

twenty-five enumerated, including Icho, Guaraz, Oscos, Pongo, Quica, Raca, Cahur, Quinas, Acos, Puyropu, Meco, Cahos

TRIBUTE:

silver coin, maize, labor in urban centers seems to have been the prinicipal means of raising tribute

ABSTRACT:

pre-Toledan visita preserves native settlement names and toponyms, aboriginal population size and its distribution, crops and number of animals

RELATED PUBLICATIONS:

same document published by Waldemar Espinoza Soriano in *Huaraz: poder, sociedad y economía en los siglos XV y XVI, reflexiones en torno a las visitas de 1558, 1594 y 1711* (Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Seminario de Historia Rural Andina, 1978). In this work Espinoza also publishes the related Visita del repartimiento de Llaguaraz encomendado en Ruy Barba, from the same archival location, carried out in 1558.

18.

BIBLIOGRAPHIC CITATION:

La Gama, Sebastián. «Visita hecha en el Valle de Jayanca, 1540», *Historia y Cultura* 8 (1974) pp. 215-228.

ARCHIVAL CITATION:

Visita hecha en el Valle de Jayanca por Sebastian de la Gama. AGI, Justicia 418.

VISITA DATE:

1540

GEOGRAPHIC REGION:

North coast (Trujillo)

NATIVE PEOPLE:

Mochica

NATIVE SETTLEMENTS:

not specified

TRIBUTE:

old, silver, chickens, sheep (?), mats, cotton clothes, beans, fish, salt and ají

ABSTRACT:

early document from the coast, preserves a number of personal names, shows population sizes and settlement patterns

RELATED PUBLICATIONS:

same document published in Waldemar Espinoza Soriano, «El valle de Jayanca y el reino de los mochica, siglos XV y XVI», *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines* 4, – (1975) pp. 243-274.

19.

BIBLIOGRAPHIC CITATION:

Robinson, David. *Ecology and Demography in a Seventeenth-Century Peruvian Village* (Boulder: Westview Press, 1998)

ARCHIVAL CITATION:

Visita a Laricollaguas, 1604. Archivo Parroquial de Yanque (now located in the Archivo Arzobispal de Arequipa)

VISITA DATE:

1604

GEOGRAPHIC REGION:

Southern highlands (Colca Valley)

NATIVE PEOPLE:

not specified

NATIVE SETTLEMENTS:

seventeen, including Achoma, Maca, Tisco, Sibyo, Civaio, Tute, Huanca, Coporaque, Chivai

TRIBUTE:

not specified

ABSTRACT:

this document will be published in the fall of 1998, shows native population levels and land tenure patterns in the early 17th century

RELATED PUBLICATIONS:

María A. Benavides, «Las visitas a Yanquecollaguas de los siglos xvi y xvii: organización social y tenencia de tierras», *Bulletin de l'Institut Fraçais d'Etudes Andines,* 18, 2 (1989) pp. 241-267.

20.

Bibliographic citation:

Rostworowski de Diez Canseco, María. *Señoríos indígenas de Lima y Canta* (Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1978).

Archival citation:

Las tasaciones de los Yndios y visitas para que conste son pocos y dan poco. AGI, Patronato 95-B.

Visita date:

1549

Geographic region:

Central coast (Lima and Canta valley)

Native people:

Yauyo, Mochica

Native settlements:

Marangua, Guaura, Canta

Tribute:

chickens, eggs, fish, yuca, beans, squash, labor, maize, wheat, cotton clothes

Abstract:

population counts with local political ties, strong evidence of breakdown of native society in this section of the coast-reduced populations, abandoned houses and entire villages, mixing of native people with Africans

Related publications:

21.

Bibliographic citation:

Espinoza Soriano, Waldemar. «Los mitas de Nasca en Ocoña, Vitor y Camaná, siglos XV y XVI: una tasa inédita de 1580 para la etnohistoria andina», *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines*, 5, – (1976) pp. 85-95.

Archival citation:

Tasa del repartimiento de los mitimas de la Nasca. Ciudad de Arequipa, 1580. BNL, A499.

VISITA DATE:

1580

GEOGRAPHIC REGION:

South coast

NATIVE PEOPLE:

Nasca

NATIVE SETTLEMENTS:

Vitor, Ocoña, Camaná

TRIBUTE:

ll in silver coin; Espinoza sees this as evidence that the tributaries were working as merchants

ABSTRACT:

very small population, 121 tributaries and dependents, living in coastal valleys of Arequipa, shows evidence of Nasca colonists living beside other ethnic groups in the region

RELATED PUBLICATIONS:

22.

BIBLIOGRAPHIC CITATION:

Presta, Ana María, «La tasa toledana del repartamiento de Pairija; un documento inédito del Archivo General de la Nación, Buenos Aires», *Histórica*, 15, 2 (1991) pp. 237-264.

ARCHIVAL CITATION:

Tasa del repartimiento de Payrixa. Archivo General de la Nación, Buenos Aires, 1683 n.° 483. Lo.2oa, 580, Payrixa 483.

VISITA DATE:

1576

GEOGRAPHIC REGION:

Central highlands (Huamanga)

NATIVE PEOPLE:

Parijas, Chinchaysuyos, cochas, antas

NATIVE SETTLEMENTS:

Parija

TRIBUTE:

silver coin, cotton cloth, awaska clothing, maize, wheat, potatoes, poultry (aves de Castilla)

ABSTRACT:

following the Toledan formula, gives population count, detailed description of tributary responsibilities: products and their monetary equivalents, delivery schedules, animals

RELATED PUBLICATIONS:

23.

BIBLIOGRAPHIC CITATION:

«Visita, cuenta, descripción y tasa de los naturales del pueblo del Peñol, encomendado en Alonso Xuárez, vecino de Almaguer», *Anuario colombiano de historia social y de la cultura* 4 (1969) pp. 131-137.

ARCHIVAL CITATION:

AGI, Patronato 189, ramo 35

VISITA DATE:

1570

GEOGRAPHIC REGION:

Popayán

NATIVE PEOPLE:

not specified

NATIVE SETTLEMENTS:

Peñol

TRIBUTE:

labor for gold mines and for planting and harvesting maize crop

ABSTRACT:

population count, regulations for use of tributary labor in mines (eight month turns with encomendero providing food and clothing for the miners)

RELATED PUBLICATIONS:

24.

Bibliographic citation:

Ramírez Velarde, María. «Visita a Pocona: 1557», Historia y Cultura, 4 (1970) pp. 269-308.

Archival citation:

El señor fiscal con Don Francisco de Mendoza sobre la merced de ciertos repartimientos. AGI, Justicia 428.

Visita date:

1557

Geographic region:

Cochabamba valley

Native people:

not specified

Native settlements:

dozens of small settlements inhabited by small numbers of people

Tribute:

maize, cotton, coca, fowl, pigs, sandals, halters, maintenance of the tambo at Pocona

Abstract:

document shows breakdown of Incaic settlements with mitayos returning to their homes, the difficulties of populating and exploiting unhealthy coca valleys, the disastrous impact of the Gonzalo Pizarro rebellion on the region, the continued existence of small pockets of unassimilated people (cotas, Lladta lunas) and coca camayos from the Collao.

Related publications:

25.

Bibliographic citation:

López Medel, Tomás, *Visita de la gobernación de Popayán: libro de tributos 1558-1559* (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Centro de Estudios Históricos, Departamento de Historia de América, 1989.

ARCHIVAL CITATION:

Traslado de Tassaçiones que el muy Magnifico Señor Liçenciado Tomas Lopez hizo en la Gobernación e Provinçia de Popayan. AGI, Quito 60.

VISITA DATE:

1558-1559

GEOGRAPHIC REGION:

Popayán

NATIVE PEOPLE:

Pastos, Abades, Quillaçingas

NATIVE SETTLEMENTS:

not specified

TRIBUTE:

cotton cloth, cleaned cotton, strings of beads, birds, sandals, animal fodder, maize, potatoes, beans, and from the montaña encomiendas forest products (sasparilla, wax) and bearers (tamemes) for carriage between Popayán and Buenaventura

ABSTRACT:

document reports tribute received by each encomendero in the district and establishes a new «tasa» based on evidence collected by the visitor, Tomás López Medel, and the Bishop of Popayán; view of montaña encomiendas which furnished carriage labor adds to our understanding of the indigenous responsibilities under the institution

RELATED PUBLICATIONS:

26.

BIBLIOGRAPHIC CITATION:

Oberem, Udo. «Diego de Ortegóns beschreibung der 'Gobernación de Quijos, Zumaco y la Canela,' ein ethnographischer bericht aus dem jahre *1577*», *Zeitschrift für ethnologie*, 83, 2 (1958) pp. 230-251.

ARCHIVAL CITATION:

Relacion del estado en que esta la governacion de los quixos. AGI, Quito 82.

VISITA DATE:

1577

Geographic region:

Ecuadorian montaña (Quijos)

Native people:

Guacamaya, Guarosto

Native settlements:

Baeza, Archidona, Chongo

Tribute:

not specified

Abstract:

visita conducted by Quito oidor, Diego Hortegon, give population counts, by sex, and a series of descriptions of house types, cultivar, plant use, dress for this region of the upper Amazon

Related publications:

27.

Bibliographic citation:

Ortiz de la Tabla Ducasse, Javier. «La población indígena del corregimiento de Riobamba (Ecuador), 1581-1605. La vista y numeración de Pedro de León», *Historiografía y bibliografía americanistas* 25 (1985) pp. 1-69.

Archival citation:

Visita y numeración del corregimiento de Riobamba, por Pedro de León, 1581-1582. AGI, Quito 8

Visita date:

1581

Geographic region:

Ecuadorian highlands (Riobamba)

Native people:

not specified

Native settlements:

seventeen, including Puni, Zalahore, Pungala-Cebada, Chambo, Quimia, Guano, Ambato

Tribute:

gold and silver, sheep, chickens, wheat, potatoes, eggs, maize, cayuba fiber, salt, eggs

ABSTRACT:

gives population by rough age grades and tribute products for each of fifteen Spanish encomenderos, including the Crown

RELATED PUBLICATIONS:

28.

BIBLIOGRAPHIC CITATION:

«Visita, cuenta, descripción y tasa de los naturales del Valle de Sibundoy, encomendado en el Capitán Rodrigo Pérez, vecino de Pasto», *Anuario colombiano de historia social y de la cultura* 4 (1969) pp. 123-130.

ARCHIVAL CITATION:

AGI, Patronato 189, ramo 35

VISITA DATE:

1570

GEOGRAPHIC REGION:

Colombian highlands (Pasto)

NATIVE PEOPLE:

not specified

NATIVE SETTLEMENTS:

Agundoy, Chaquetes, Toconoyoy

TRIBUTE:

laborers for maize fields and for gold mines in Agundoy Valley, gold, sheep, chickens, wheat, eggs, potatoes, firewood

ABSTRACT:

tributary count, careful list of tribute including the generous allotment reserved for the cacique principal, especially interesting for the regulations which governed local mining—200 tributaries worked four-month turns in the mines, cacique held responsible for returning any men who left before their turn was completed

RELATED PUBLICATIONS:

29.

Bibliographic citation:

Visita de los valles de Sonqo en los yunka de coca de La Paz, 1568-1570. (Madrid: Instituto de Cooperación Iberoamericana: Quinto Centenario: Instituto de Estudios Fiscales, 1991).

Archival citation:

Visita de los valles de Sonqo, en los yunqa de coca de La Paz. AGI, Justicia 651.

Visita date:

1568, 1570

Geographic region:

Yungas valleys (northeast of La Paz)

Native people:

not specified

Native settlements:

Songo, Challana, Chacapa, which correspond to the names of the three valleys inspected, each of these head towns had satellites, for instance Canabire, Nacara, Caua and Honopaa were dependencies of Songo

Tribute:

coca

Abstract:

actually two documents —a 1568 visita and a revisita done at the behest of the native people in 1570—, copies of which were copied into a judicial document; visit to the coca growing region near La Paz conducted on a house-to-house basis with rich resulting information on populations

Related publications:

essays by Luis Glave, Ruggiero Romano and Geneviève Tranchard, Rolando Mellafe and María Teresa González and two by John Murra in the volume itself. Jürgen Golte, «Algunas consideraciones acerca de la producción y distribución de la coca en el estado Inca», *Verhandlungen des XXXVIII Internationalen Amerikanistenkongresses* (Munich: Klaus Renner Verlag, 1970) v. 2, pp. 471-478. Carmen Beatriz Loza, «Fuentes de subempadronamiento de la población de Charcas: una medida de la exhaustividad de registor en las visita de Sonqo, La Paz,

1568/1569-1570», *Anuario* (del Archivo Nacional de Bolivia) 1 (1994/95) pp. 187-200.

30.

BIBLIOGRAPHIC CITATION:

Gordillo, José M. and Mercedes del Río, *La visita de Tiquipaya (1573): análisis etno-demográfico de un padrón toledano* (Cochambamba: UMSS: CERES: ODEC/FRE, 1993).

ARCHIVAL CITATION:

Archivo Histórico Municipal de Cochabamba, Expedientes Judiciales, Exp. 95.

VISITA DATE:

1573

Geographic region:

Cochabamba Valley

NATIVE PEOPLE:

Charcas, Carangas, Pacajes, Soras, Urus, Jukumanis

NATIVE SETTLEMENTS:

fifteen ayllus named, including Aycamaque, Sulcahavi, Collana, Tontoma, Ocumare

TRIBUTE:

not specified

ABSTRACT:

padrón of ayllus that comprised the repartamiento de Tiquipaya, population count organized by nuclear family, giving ages and sexes of each individual

RELATED PUBLICATIONS:

Review in *Revista Andina* 12, 1 (July 1994) pp. 262-266.

31.

BIBLIOGRAPHIC CITATION:

Visita de los undios churumatas e yndios charcas de Totora que todos están en cabeza de Su Magestad, 1560 (La Paz: MUSEF, 1990).

ARCHIVAL CITATION:

Visita de los yndios churumatas e yndios charcas de Totora mytimas que todos estan en cabeça de su magestad. Archivo Histórico de Cochabamba, MEC5. 1601-1661.

VISITA DATE:

1560

GEOGRAPHIC REGION:

Cochabamba Valley

NATIVE PEOPLE:

Churumatas, Charcas

NATIVE SETTLEMENTS:

not specified

TRIBUTE:

labor, cleared land and planted fields of maize and wheat in the valley and harvested coca in yungas

ABSTRACT:

interesting relation of a small group of mitimaes whose home was in Tarija, by 1560 the Churumatas were used as gang labor by Spanish corregidor; Charcas part of the Incaic colonization of Cochabamba Valley in the fifteenth century

RELATED PUBLICATIONS:

Ana María Presta and Mercedes del Río, «Reflexiones sobre los churumatas del sur de Bolivia, siglos XVI-XVII», *Histórica* 17, 2 (Dec. 1993) pp. 223-237. Presta and Del Rio, «Reflexiones sobre los Churumatas del sur de Bolivia, siglos XV-XVII», *Memoria americana* 2 (1993) pp. 41-49.

32.

BIBLIOGRAPHIC CITATION:

María Rostworowski, «La visita de Urcos de 1562. Un kipu pueblerino», *Historia y Cultura* 20 (1990) pp. 295-317.

ARCHIVAL CITATION:

Visita al Marquesado de Oropesa, 1625. AGI, Escribanía de Cámara 506-A.

VISITA DATE:

1562

GEOGRAPHIC REGION:

South highlands (Cuzco Valley)

NATIVE PEOPLE:

not specified

NATIVE SETTLEMENTS:

Urcos

TRIBUTE:

not specified

ABSTRACT:

document lays out in the form of the quipu from which it was read to Spanish authorities, Pedro Gutierrez Flores and Diego Barrantes, the columns, corresponding to the chords of the quipu, counted number of tributary couples, their children, their land holdings, its agricultural products, trees to which tributaries held rights, and their animals.

RELATED PUBLICATIONS:

also published in Rostworowski's *Ensayos de historia andina*, pp. 363-384.

33.

BIBLIOGRAPHIC CITATION:

Salomon, Frank. «Seis comunidades indígenas en las cercanías de Quito, 1599 [sic]: la visita de Gaspar de San Martín y Juan Mosquera», *Boletín de la Academia Nacional de Historia* 59, 127-128 (1976) pp. 39-190.

ARCHIVAL CITATION:

Visita de Urin Chillo, 1559. AGI, Justicia 683.

VISITA DATE:

1559

GEOGRAPHIC REGION:

Ecuadorian highlands (Quito Valley)

NATIVE PEOPLE:

Yumbos

Native settlements:

Urin Chillo

Tribute:

silver coin, wheat, maize, cotton clothing, wood planks, animals, guards for Spanish livestock

Abstract:

population count, by family, with ages of each inhabitant, notes presence of mindalaes—long distance traders

Related publications:

Visita y numeración de los pueblos del Valle de los Chillos 1551-1559 (Quito: Marka, Abya-Yala, 1990) which expands the visita and publishes articles by Crisbóbal Landázuri and Frank Salomon and Sue Grosboll

34.

Bibliographic citation:

«Visita de Yanquecollaguas (Urinsaya)», in *Collaguas I*, ed., Franklin Pease G.Y. (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1977) pp. 191-406.

Archival citation:

Museo Nacional de Historia, Lima, s/f.

Visita date:

1591

Geographic region:

South highlands (Arequipa)

Native people:

not specified

Native settlements:

Tisco, Yanquecollaguas, Cobayo, Tute, Callalli, Coropaque

Tribute:

not specified

Abstract:

document lists tributaries, their ages and family members and attaches their crop lands and herds, lists separate ayllu of cumbicamayos

RELATED PUBLICATIONS:

«Fragmento de visita a la Provincia de los Collaguas, repartimiento de Yanque Collaguas parcialidad de Hanansaya», in *Collaguas I,* pp. 407-452. Essays by David Cook, José Luis Réniqueand Efraín Trelles, Franklin Pease, and Juan José Cuadros also in the volume itself. María A. Benavides, «Dualidad social e ideológica en la provincia de Collaguas, 1570-1731», *Historia y cultura* 21(1991) pp. 127-160. Guillermo Cock C., «Los kurakas de los collaguas: poder político y poder económico», *Historia y Cultura* 10 (1976-1977) pp. 95-118. Reviews in *Hispanic American Historical Review,* 60, 3 (Aug 1980) pp. 497-499. *Bulletin hispanique*, 80, 3-4 (July-Dec 1978) pp. 356-357.

35.

BIBLIOGRAPHIC CITATION:

«Documentos sobre Yucay en el siglo XVI», ed., Horacio Villanueva Urteaga, *Revista del Archivo Histórico del Cuzco* 13 (1970) pp. 1-148.

ARCHIVAL CITATION:

Visita y numeración de los indios del valle. Archivo Histórico del Cuzco, ff. 892-905.

VISITA DATE:

1558

GEOGRAPHIC REGION:

Cuzco Valley (Yucay)

NATIVE PEOPLE:

not specified

NATIVE SETTLEMENTS:

Cache, Yucay, Urcos

TRIBUTE:

not specified

ABSTRACT:

visita conducted by Damián de la Bandera lists names, sex and ages of native people, ayllu names

RELATED PUBLICATIONS:

36.

BIBLIOGRAPHIC CITATION:

Rostworowski de Diez Canseco, María. «La tasa ordenada por el Licenciado Pedro de la Gasca (1549)», *Revista histórica* 34 (1983-1984) pp. 53-102.

ARCHIVAL CITATION:

Relación de algunos repartimientos de los reinos del Piru, de la cantidad de yndios que tienen y tributos que dan. British Library, Spanish Manuscripts, Add. 33, 983.

VISITA DATE:

1549

GEOGRAPHIC REGION:

Viceroyalty of Peru

NATIVE PEOPLE:

not specified

NATIVE SETTLEMENTS:

repartimiento level only

TRIBUTE:

this is a pan-viceregal tribute listing, and multiple products and services appear, important to stress, as does Rostworowski, that this tasa was intended to cause as little disruption as possible and thus reflects traditional production

ABSTRACT:

the summary tasa of the visita general of 1549 with repartimientos stretching from Otavalo to Charcas, lists population in aggregate, tributary products, labor obligations, encomenderos (after the Gonzalo Pizarro rebellion), notes religious where they were present

RELATED PUBLICATIONS:

also published in Rostworowski's *Ensayos de historia andina*, pp. 293-348. Efraín Trelles publishes a fragment of the visita, concerning the tributaries of Tarapacá and Ilo, in *Lucas Martínez Vegazo: funcionamiento de una encomienda peruana inicial* (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1982) pp. 185-188.

37.

Bibliographic citation:

Cook, Noble David. *Tasa de la visita general de Francisco de Toledo* (Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Seminario de Historia Rural Andina, 1975).

Archival citation:

Repartimientos de Indios hecho en el año de 1582 [sic], en varias ciudades y distritos. AGI, Contaduría 1786

Visita date:

1570-1575

Geographic region:

southern half of Viceroyalty (districts of La Plata, La Paz, Cusco, Arequipa, Guamanga)

Native people:

not specified

Native settlements:

repartimiento level only

Tribute:

master tribute schedule for the viceroyalty; much more simplified and European-oriented than its 1549 predecessor, cited in item 36.

Abstract:

the tasa, tribute summary of the great visita general, conducted by Toledo and his delegates from 1570-1575, includes the populations and tribute assessments for 225 repartimientos from the southern half of the viceroyalty, gives graphic evidence of Toledan policies of concentration of tributaries and simplification of tribute schedules

Related publications:

this influential publication contains essays by Alejandro Málaga Medina and Therese Bouysse-Cassagne. Málaga Medina has also extracted and commented on the Arequipa section of the visita in his *Visita general del Perú por el Virrey D. Francisco de Toledo 1570-1575* (Arequipa, Imprenta «El Sol», 1974. Review in *Americas; a Quarterly Review of Inter-American Cultural History* 33, 3 (Jan 1977) p. 537.

Los otros en el mundo virreinal andino

Teresa Gisbert

El conjunto social

La sociedad virreinal plasma, en las imágenes, el mundo que la rodea. Los elementos culturales de los indígenas dialogan con aquellos impuestos por el cristianismo y, en este silencioso concierto, existe un bajo continuo que viene dado por el elemento bíblico que, asimilado por el cristianismo, nos da indirectamente la presencia de la cultura hebrea con una temática tan rica en este pueblo como la tradición del Paraíso, el recuerdo del Templo de Jerusalén y la representación de los ángeles.

En el campo de la imaginería, la presencia de los cristianos reformados es escasa, por no decir inexistente, dado que la formación de estos grupos es iconoclasta; además, su presencia fue restringida y efímera, y se limitó a casos aislados conocidos a través de los procesos inquisitoriales: muchas veces se trataba de piratas que cayeron en manos de los españoles y que luego fueron juzgados por herejía.

Otro importante grupo que convive con las culturas dominantes en esta sociedad formada básicamente por católicos e indígenas cristianizados es el africano. Este grupo no tiene una presencia significativa en las imágenes que maneja la sociedad virreinal, ya que solo se muestra mediante la música y la danza. Más lejanos son los ecos de

otras culturas como la musulmana, la de los cristianos ortodoxos y la del extremo oriente, localizada en la «China».

La presencia de los librepensadores, especialmente masones, se ve como un peligro próximo al que hay que combatir y aniquilar, de lo que se ocupó la Inquisición; sin embargo, este problema se presenta muy avanzado el siglo XVIII, momento hasta el que esta institución puso sus miras muy especialmente en los judíos, que sufrieron todo su rigor, y en la negritud que era la principal protagonista en los procesos de hechicería.

Por las paradojas propias del mundo barroco, la sociedad virreinal incorporó, a sus valores, lo que consideraba rescatable de estas culturas enemigas y desdeñables. Por ello no es de extrañar que en las mascaradas aparezcan los africanos, dignificados como «etíopes», con su rey a la cabeza, y que desfilen los héroes del pueblo hebreo junto a los héroes de la antigüedad y de la cristiandad.

En la jura del rey Luis I, cuando Felipe V renuncia al trono, tiene lugar en Potosí una mascarada en la que desfilan «[...] los nueve héroes que celebra la Fama, tres judíos, tres gentiles y tres cristianos: Josué, David y Judas Macabeo; Alejandro Magno, Héctor Troyano y Julio César; los cristianos Carlo Magno el Emperador, el rey Artús de Inglaterra y Godofredo de Bullón [...] Seguíanse seis grandes España [...]». En la misma ocasión, entra «[...] el embajador del Gran Chino [...] Luego se siguió el embajador del Gran Turco, con cuatro cautivos encadenados... Siguiose por otra calle el embajador del rey etíope [...] Ultimamente entró por distinta calle el embajador del rey inga del Perú [...]» (Arzans 1960: vol. III, 185) .

Los judíos

La religión judía, propia de los «seguidores de la secta de Moisés», no es mirada como la religión del otro, dado que el catolicismo se apropia de parte de la tradición judía al considerarse su renovador y, al mismo tiempo, su legítimo heredero. Los cristianos se acostum-

bran a considerar la Biblia como algo propio sin hacer alusión alguna a su origen; sin embargo, hay algunos puntos que son olvidados o pospuestos y se priorizan otros que cobran gran vigencia como la tradición del Paraíso, la devoción de los ángeles, la consideración del Apocalipsis y el intento de reconstruir, de alguna forma, lo que fue el Templo de Jerusalén. Ya hemos visto como León Pinelo buscó, en el mundo andino, la ubicación del Paraíso; también hemos visto la huella del Apocalipsis en el arte y los intentos de rememorar en la arquitectura lo que se creyó fuera el Templo de Salomón (Gisbert 1985,1996). Con anterioridad me referí a los ángeles en relación con el libro de Enoc, quien los considera como los gestores y ordenadores del mundo sideral, ya que a cada uno de ellos les corresponde el control tanto de los planetas como de los diversos fenómenos atmosféricos (Gisbert 1980: 86 y ss.). En tal sentido, fueron llevados a los pueblos de indios para sustituir la adoración idolátrica de los astros.

Según la Iglesia Católica solo tres ángeles son reconocidos por su nombre: Miguel, Gabriel y Rafael, pese a que después se había levantado una iglesia en Palermo en honor de los siete ángeles que rodean el trono de Dios (1516) que responden a los nombres de Baraquiel, Uriel, Jeudiel y Zadquiel, además de los tres arriba mencionados. A partir de entonces, la corona española propició en gran medida el culto angélico. Sabemos que, en los Andes, los nombres usados fueron muchos más y que se crearon verdaderos ejércitos de ángeles dentro de la pintura andina. Entre tanto, la ortodoxia señala la existencia de nueve jerarquías de ángeles, según el Dioniso Aeropagita, que, si se parte del orden superior, da la siguiente escala: serafines, querubines, potestades, tronos, dominaciones, principados, virtudes, arcángeles y ángeles. Existe un manuscrito inédito sobre los nombres de los ángeles dedicado al cardenal Julio Antonio Sartorio de Santa Severina, en el que se presentan las jerarquías angélicas ordenadas según el árbol *sefirot* de los hebreos. El libro se escribió en tiempo de Sixto V, vale decir, entre 1585 y 1590. Esta obra muestra la base hebraica del

culto angélico aceptada por la Cábala de la cual fueron adeptos muchos ingenios del renacimiento.

El culto angélico pasó a América junto con otras muestras religioso-culturales que tenían su base en la tradición hebrea. A los ejemplos citados, se debe añadir el uso del Tinieblario o candelabro para los oficios de Semana Santa que tiene la misma forma de la *menorah*, copiado probablemente del libro de Villalpando sobre el Templo de Jerusalén.

Así, mientras la Inquisición trataba de extinguir la «secta de Moisés» de sus dominios, la tradición hebrea subsistía dentro del culto católico y tomaba formas ampliamente difundidas y con suficiente sustento teológico para ser aceptadas. Lo que no sabemos es si en esto influyeron algunos judíos importantes por su labor intelectual y posición, como los Pinelo, aunque lo podemos presumir. La ambigüedad de la temática del Templo de Salomón, los ángeles y el Apocalipsis era muy propia del espíritu de los conversos.

El mundo africano

La huella de la cultura africana ha quedado a través de sus danzas. Entre los testimonios más significativos, están las acuarelas mandadas a hacer por Martínez Compañón, Obispo de Trujillo (Perú), a finales del siglo XVIII (Martínez Compañón 1978: vol. 2, 140). En ellas se tiene «la danza baila-negritos», que muestra cómo estos bailan con un tamboril acompañando a un negro que se presenta bajo sombrilla disfrazado con máscara de blanco; en otro dibujo, vemos un conjunto musical, también de negros, y finalmente tenemos otro grupo que toca la marimba.

En la fiesta de Paucartambo (Cuzco), dedicada a la Virgen del Carmen, están los *Capac* Negros o negros ricos y los *Wajcha* Negros, que representan, según se consigna en sus canciones, a esclavos llevados a Paucartambo desde Lima y Potosí. Va con ellos un capataz y un rey (Villasante 1979). En La Paz hay dos grupos de danzantes negros:

los Tundiques, que llevan pantalón, camisa y pañuelo, más un sombrero de ala ancha,[1] que probablemente son el antecedente de los bailarines actuales que danzan al son de la saya. El otro grupo es la Morenada que se ha hecho muy famoso, tanto por su música como por la riqueza de su vestuario. La máscara que llevan tiene rasgos africanos muy acentuados, y visten un traje ricamente bordado; todos llevan matracas en las manos. Va con ellos un rey y un capataz (Gonzales Bravo 1948: vol. III).[2] Se supone que rememoran a los esclavos negros que trabajaban en las minas, aunque esta es una suposición errónea pues los negros no trabajaron en socavones, por no poder resistirlo.

Llama la atención que los conjuntos que muestran negros ricamente ataviados lleven consigo un «rey coronado», tradición que según algunos autores se debe al recuerdo de sus reyes africanos. Uno de los últimos «reyes», en los Yungas de La Paz, donde está hoy concentrada la mayor población negra de Bolivia, se llamaba Bonifaz.[3] La otra versión alude a la fiesta de los Reyes Magos muy festejada por la negritud de toda América, ya que se consideraba que uno de los «Santos Reyes» era negro.

Los negros fueron buenos maestros y oficiales en las diferentes artes que realizaban de acuerdo con el gusto de españoles criollos y mestizos; algunos de ellos alcanzaron un alto nivel como el arquitecto Evaristo Noriega, quien trabajó en el norte del Perú, o el esclavo Andrés de Liébana, quien entre 1671 y 1676 colaboró en las pinturas sobre la vida de San Francisco para el convento franciscano de Lima. Pero en todos estos casos se trata de artesanos que trabajan bajo formas importadas por los europeos sin que trasluzca nada de su identidad cultural. Su condición de esclavos hace que su cultura se insuma en las danzas y en las hechicerías que fueron reminiscencia de

1. Publicados por Gonzales Bravo en 1948.

2. Sobre la fiesta de los Reyes Magos y el rey negro ver Ortiz 1973: 54 y ss., y 64 y ss.

3. Consignado en la contratapa de Portugal Ortiz 1977 con fotografía de la figura de este rey modelada por el autor.

cultos africanos enmascarados con imágenes cristianas. En los Andes, no quedan huellas tan evidentes de la cultura negra como en Haití, Cuba, Puerto Rico o Brasil, pero debieron existir cultos similares al Vudú y otros, que se traslucen en los procesos de la Inquisición. Así, uno de los ritos utilizados es el «baño lustral» descrito en los ritos de los Yurubas (esclavos procedentes de Dahomey). El investigador portorriqueño Carlos Sánchez dice que se llaman baños Australes a «[...] los trabajos de limpieza que se hacen a base de un preparado compuesto por diversas hierbas» (Sánchez, 1991). En los procesos inquisitoriales consignados por Toribio Medina, se cita lo siguiente: «Manuel de Jesús, alias Zaboga, negro de Guinea, de Jesús en el distrito de esta ciudad (Lima) [...] por los delitos de superstición y de impostura, en cuyos infames artes era famoso maestro, como artífice de singulares maleficios, ejecutados con varias yerbas, cocimientos y fricciones inhonestas del cuerpo de las personas de ambos sexos, el torpe y engañoso fin de producir alguna fortuna en sus ilícitos amores, y a otros de curarlos de los dolores [...] en cuyas operaciones mezclaba varias cosas y palabras sagradas a los conjuros y santiguos que hacía, valiéndose del sacrílego auxilio de nombrar a los santos». En el mismo Auto de Fe de 1733, «Juana Caldera, cuarterona de mulata. Libre, natural y vecina de esta ciudad (Lima) [...] maestra famosa en las artes de la superstición y el maleficio, con que solicitaban personas a quienes propinar bebidas amatorias [...] A que añadía varias aguas confeccionadas de diversas yerbas en que las bañaba [...]» (Medina 1956: t. II, 258-259).

En cuanto a encubrir con nombres de santos a los dioses africanos, podemos referirnos a los estudios de Fernando Ortiz que dice «El vocablo santero es un vocablo muy castizo, que figura de viejo en los diccionarios para significar a quien tributa a las imágenes un culto indiscreto y supersticioso. Sin duda, fue primeramente aplicado por los clérigos españoles a los cultos de los negros que en sus cabildos veneraban a la *Mersé*, a la *Caridá* o a *Santa Bárbara*». En otra parte nos dice que suele haber en Cuba entre ciertos negros de los llamados

brujos, que cuando se trata de rendir culto y preces a uno de los seres mas populares del mas allá, se lo hace «[...] ora con el nombre de (la diosa) Ochún [...] ora con la advocación de la *Virgen de la Caridad* que para la masa mezclada de Cuba es esencialmente el mismo ente sobrenatural con nombres diversos» (*ibidem*). A Ogún, ser travieso patrón de los herreros, se lo conocía con el nombre Santiago (*ibidem*: 196). Un proceso inquisitorial nos dice «María Mudana, cuarterona de mestiza, casada, sin oficio, natural de Lima, de treinta años, que se juntaba con otros cómplices los viernes en que había luna llena, y recitando la oración de Santiago y Santa Marta, les refregaba los cuerpos con membrillos, diciendo "venid fortuna"» (Medina 1956: 195).

En resumen, podemos suponer con fundamento que los esclavos negros que vivieron en los Andes, al ser juzgados por hechicería, nos revelan ciertas prácticas comunes a la actual población africana de otras partes de América como Cuba, Brasil o Haití y que, por lo tanto, practicaban sus antiguas religiones, cuyos dioses pervivieron cubiertos con la imagen de diferentes santos; estas imágenes tienen una estética peculiar propia del mestizaje.

Los ortodoxos griegos

En los contratos del siglo XVI, correspondientes a varios artesanos, existe el apelativo de «griego». Por griego se entendía la gente de bizancio que emigró a occidente después de la caída del imperio en manos de los turcos. Algunos de estos cristianos vinieron a parar a los Andes; buen ejemplo de ello es el franciscano Manuel Pablo a quien conocemos como arquitecto con obras que rememoraban a ciudades amuralladas europeas. El cronista franciscano Diego de Mendoza dice «[...] Fue Fray Manuel Pablo Griego de nación, natural de Constantinopla, hijo de padres Cristianos [...] peregrinó a toda Europa [...] Pasó a estas Indias Occidentales [...] codicioso de la mucha abundancia de estos Reynos [...] hasta que Dios [...] le abrió los ojos del alma [...] (y) eligió el retiro de la religión de Nuestro Padre San

Francisco... Ocupaba las fuerzas corporales en servicio y aumento de la Religión y así nunca le faltaba que hacer, si de día oficioso en la vida activa; de noche vigilante en la contemplativa, sin que el afán del trabajo le pudiese excusar, no solo a los forzosos ayunos de nuestra Regla mas ni aun a los voluntarios, que por mortificación exercía, ni a las cotidianas disciplinas [...]» Se le encargó «[...] la fábrica del nuevo monasterio de Santa Clara de la ciudad del Cuzco [...] y así hizo el Monasterio donde hoy viven [las monjas]. La Iglesia con algunas contradicciones, sobre la mucha fortaleza con que la fabricó, pues decían que mas era aquella fábrica para muros de ciudad, que para Templo, [...] a que (Juan Manuel) respondía [...] se verá de cuanta importancia aquesta muralla [...] así se vió en aquella gran ruyna que causó en todas las Iglesias y casas de la ciudad del Cuzco el terremoto (1650) ques sola esta Iglesia quedó firme [...]» (Mendoza 1976: 242).

No sabemos cuánto quedaba en Manuel Pablo de la imagen de Constantinopla cuando construyó el convento de Santa Clara, ni cuanto le quedó de la religión de sus padres, aunque la extrema penitencia a que se sometía hace suponer las estrictas reglas de los monasterios bizantinos. En todo caso, son ecos que permanecieron en su subconsciente y que se traslucen en su comportamiento.

Los musulmanes

La imagen del enemigo de la religión (religión católica, se entiende) quedó visualizada en el «turco», personaje que viste un jubón o túnica hasta la rodilla, calza botas, lleva un turbante con la media luna o un gorro punteagudo y empuña una cimitarra. Con esta imagen quedó definido el gentil pensado como moro, el cual pasa a ser parte integrante de tres importantes temas pictóricos: Santiago en la Batalla de Clavijo, la Batalla de Lepanto y la Defensa de la Eucaristía por el Rey de España, personificado en los diferentes reyes, desde Felipe IV hasta Fernando VII. El monarca se enfrenta a un turco; los

dos personajes se encuentran a ambos lados de una columna sobre la que está la Eucaristía o la Inmaculada Concepción.

La presencia de los turcos quedó también fijada en las danzas, como ocurre en la localidad de Chivay, en el Valle del Colca (Arequipa, Perú) con motivo de la fiesta de Santiago. Los turcos llevan casco curvo que termina en punta, una máscara, un chaleco ceñido, falda, pañoletas de colores en los codos y un sable. En la comparsa también hay indios y se representa al Sol y a la Luna, en su cuarto creciente (Romero 1993: 34). Estas danzas vienen desde épocas muy antiguas, pues en 1661, en una mascarada que se realiza en Potosí «[...] iban los reyes otomanos en briosos caballos, desde el primero hasta el que tiranizaba el griego imperio en la ocasión, vestido éste de una aljuba carmesí bordada de oro, con cimitarra puñal de gran precio [...]» (Arzans 1960: vol. II, 207).

La identificación de turcos e indios como gentiles es usual, ya que ambos son considerados no cristianos. Esta identificación se evidencia en el caso de las representaciones de Santiago, el apóstol matamoros que acaba convirtiéndose en mata-indios; se hace un paralelo entre el triunfo de Clavijo y el triunfo de las tropas españolas sobre los Incas de Cuzco (Gisbert 1980: 195 y ss.) y se crea, de ese modo, un paralelismo indios-gentiles-turcos, que se acentúa con la danza de Chivay, en la que los turcos e indios forman la misma comparsa en torno de Santiago. Símbolos como Sol y Luna aluden a ambas culturas. Este paralelismo entre indios y turcos viene de tiempos muy antiguos pues los primeros cronistas llaman mezquitas a los templos indígenas.

Los elementos culturales árabes, de los cuales los turcos son portadores, entraron con la conquista como parte de la cultura española. El uso de los artesonados, el alfiz y los azulejos se debe a un gusto propio del cercano oriente. Otro tanto podemos decir de la balconería, totalmente prohibida en España, la que perdura en América hasta muy entrado el siglo XVIII; esta usanza puede observarse en ciudades como Lima y Potosí.

El contacto del mundo hispánico con el mundo musulmán estaba muy lejano cuando nace el arte virreinal y son solo los ecos del mudéjar lo que llega a esta parte de América. Este arte se relaciona tanto con el renacimiento como con el barroco.[4]

La relación entre los hombres de ambas culturas, la colonial y la árabe, casi no existió; apenas si hay noticias sobre la piratería en el mediterráneo y testimonios de quienes, como Cervantes, estuvieron presos en Argel; queda, sin embargo, un curioso relato al respecto, muy cervantino, a decir del investigador Gunnar Mendoza, y es el que consigna el historiador potosino Arzans y Vela para el año de 1562 . El texto indica que «[...] entre las ricas minas que este año se descubrieron fue una la que llamaron Zapatera [...]» la cual perteneció a un tal Zapata que, según Arzans, regó a Potosí en 1561. Su nombre completo era Giorgio Zapata. «Este mostraba unos papeles escritos en lengua italiana [...] que declaraban haber servido al Virrey de Sicilia duque de Medinacelli... Arrimose a Gaspar Boti, que era un alemán de nación, hombre rico e interesado en la veta de Centeno. Este tenía a la sazón por su minero en aquella mina a don Rodrigo Pelaez, de los reinos de España, con el cual el capitán Zapata trabó mucha amistad. [...] Pasados cinco años después de la muerte de Gaspar Boti trató Zapata de volverse a su patria, y habiendo en aquel espacio rescatado hasta 12 arrobas de oro fino de la ciudad de La Paz y la provincia de los Chichas, lo puso en efecto. Despidióse de todos los vecinos, repartió liberalmente mucha cantidad de plata entre los amigos y otros pobres forasteros, y sin dar a conocer quien era en mas de 15 años que asistió en esta Villa... se partió, no para España... sino a la Turquía, pues había nacido y criadose en Constantinopla: turco de nación aunque habido en una cristiana griega, según se supo después por sus mismas castas, su propio nombre era Emir Cigala.» «Llegó pues muy rico a la corte de Constantinopla [...] donde en aquella ocasión imperaba o tiranizaba aquellos reinos Amurates,

4. Para mudéjar en América ver Toussaint 1946.

tercero de este nombre, sultán de los turcos, a quien fue a besar la mano el Emir Cigala, que en Potosí era el capitán Zapata [...]». Y continúa el historiador: «Pasados algunos años... habiendo muerto Amurates, el sucesor (que fue Mahomet, también tercero de este nombre) lo hizo uno de sus visires [...] y consiguió el ser rey de Argel, aunque el capitán Diego Mendez dice [...] que estuvo en palacio por orden del Gran Turco, gobernando aquel reino por ser el rey de muy poca edad [...]» (Arzans 1960: s. vol., 117 y ss.).

El historiador potosino se ocupa luego de Pelaez, socio de Zapata, y dice «Dejemos pues al Emir Cigala hecho rey o gobernador de Argel, y vamos a ver las fortunas de don Rodrigo Pelaez su amigo antiguo. El [...] se fue de esta Imperial Villa... para España con un crecidísimo caudal [...]» y añade «El año de 1596, hallándose en la ciudad de Cádiz previniéndose para pasar a este Perú [...]» fue víctima del saqueo de los ingleses, franceses y holandesas. Según Arzans, Pelaez cayó preso en manos de un tal Fujino de Praet que lo llevó cautivo a Londres y de allí a Francia donde estaban dos enviados del Sultán con unas cartas para el rey de Francia. Praet obsequió a Pelaez, en calidad de esclavo, a uno de estos enviados, quien luego lo vendió en Argel al hermano de Cigala. Paseando por su palacio, el Emir vio a su socio español y al reconocerlo le dio libertad; luego le pidió que escribiera a Potosí el relato de su vida. Según Arzans, «Diole cuenta Cigala de como siempre había profesado la ley de Mahoma, ocultándola entre los cristianos [...]» de Potosí.

Buscando concordancia entre este fantástico relato y los hechos históricos, encontramos lo siguiente: Amutates III, conocido también como Murat II, fue Sultán de Turquía entre 1546 y 1594, años entre los que, supuestamente, Cigala regó Constantinopla con sus presentes de oro y plata procedentes de Potosí. Le sucedió Mahomet III (1594-1603), que era hombre indolente y tímido, y que estuvo dominado por los jenízaros, cuyo Aga era Cighala-Zade (Avery 1992: 307). Este Cighala-Zade era genovés de origen y pertenecía a la noble familia genovesa de los Cigala, y su nombre italiano era Spione.

Había sido capturado por los turcos y se había asimilado al mundo musulmán y a la corte de Constantinopla.

Estos datos nos hacen suponer que Giorgio Cigala, de nombre Zapata en Potosí, pertenecía a la familia de Cighala-Zada Sinan Pachá (nombre musulmán completo de Spione Cigala) y como tal accedió a grandes cargos. La familia Cigala ya estaba asentada en Constantinopla cuando Giorgo Cigala nace y, posiblemente, para entonces ya formaba parte de la corte del sultanato. El historiador ubica la estadía del Emir Cigala en Potosí hacia 1562.

Otro caso que pone en contacto el mundo musulmán con el mundo andino es el proceso instaurado ante la Inquisición a principios del siglo XVIII cuando el platero Celio Riveros del Jordán, procedente de Brasil, declara «[...] que de edad de nueve años... se había embarcado en una nave que cautivaron los moros, siendo llevado a la ciudad de Bilbilis, donde le encerraron en un lugar llamado Baños [...]» De allí salió «[...] a casa de un moro, que con grandes agasajos le cuidaba y enseñaba algunas oraciones en su lengua; que le llevaba a su ama el cojín y la alfombra al templo, donde había una estatua del verdadero profeta, que decían, y donde después de predicar sus doctores, se llegaban los fieles a una baranda, y tomaban unas tripas sopladas que pendían de las orejas de la estatua y por ellas confesaban y pedían gracia [...] y que estando ya resuelto a tomarse moro, hallándose enterado el plazo de cuatro años que se concedía de probación a los neófitos, había llegado un redentor que le rescató» (Medina 1956: t. II, 207).[5]

Esta curiosa relación nos habla de un americano, posiblemente de origen portugués, que tiene contacto directo con el mundo musulmán presumiblemente entre los 9 y los 13 años de edad, quien pudo

5. «Bilbilis» es el antiguo nombre de la ciudad de Calatayud, pero dada la fecha del suceso no creemos que se trate de la primera ciudad española de Calatayud que estaba totalmente cristianizada sino de alguna otra ciudad de nombre similar en el norte de África. Es posible que el expediente pertenezca al siglo XVI y no al XVIII, como se señala en la nota siguiente.

relatar la experiencia adquirida cuando actuó como paje en la casa de su amo musulmán. En cuanto a la estatua del Profeta Mahoma, podemos suponer que se trata de algo similar a las estatuas de Muhamud y Solirnán que figuran en manuscritos cristianos como ídolos adorados por los musulmanes (Camille 1989: 139, 157 y 159).

El extremo oriente

La imagen que el mundo colonial tiene del lejano oriente es de un galeón que remonta los mares desde Manila a Acapulco. En este galeon llegan sedas, marfiles y porcelana, que se venden en el puerto de Nueva España, y luego sus remanentes son llevos hasta el Callao. Por ello no extraña encontrar, en las residencias de algunos caciques, como los Guarachi de Pacajes, loza china, por ejemplo. También llegan los conocidos mantones de Manila, que toman carta de ciudadanía en la ciudad de La Paz, donde las mestizas, llamadas «cholas», aún hoy usan mantas de seda bordadas con flores a la manera oriental. Desde el siglo XVIII, el uso de estos mantones era general en el sur del Perú; así lo testifica el retrato de una señora pintada en Cuzco por el cuencano Manuel Ugalde hacia 1860. Finalmente, están los marfiles, entre los que hay ejemplos espléndidos; así podemos citar al santo franciscano de la Catedral de La Paz, repositorio que también cuenta con un armario chinesco.

Morales Padrón, en su *Historia de América*, refiere «[...] en Manila concurrían tipos heterogéneos: sangleyes de China, japoneses portugueses de Bengala y Malaca, malayos de Java [...] y con los tipos de marcancías: jengibre de Malabar, sándalo de Timor, alcanfor de Borneo, clavo de Molucas, nuez de Bacida, canela de Ceylan y mil ricos productos de Indonesia» (Morales Padrón 1962: 527). Esta múltiple sociedad y los chinos, especialmente, hacen posible que desde Manila lleguen a América, junto con las diferentes mercancías, las obras de arte de la China famosísimas por la calidad de su porcelana y por su trabajo en marfil y seda.

Curiosamente, en una representación de Santiago se muestra al apóstol matando chinos. El relieve, procedente de las misiones jesuitas de Chiquito, está hoy en el Museo de la Catedral de Santa Cruz (Bolivia). Probablemente se trata de la copia de un grabado puesto por los jesuitas en manos de los neófitos pues la obra parece local. La relación entre los jesuitas de la China y los de América no debe descartarse. Las obras de Ricci y de Kircher se conocieron, si no en América, en los colegios jesuíticos de España y Europa de donde los misioneros provenían.

Kircher dedica a la China su obra *China monumentis- qua sacris qua profanis... Natura & Artis spectaculis.* El texto fue escrito en 1667 y está magníficamente ilustrado. Algunas de las láminas de Kircher muestran aspectos de la evangelización; en otras se presenta la imagen de los fantásticos dioses de China y de India.

Pero a la China no solo llegaron los jesuitas sino algunos españoles ligados a altos cargos, como Juan de Mendoza, que en 1583 va a Manila desde Lima para tratar con el Virrey Cañete asuntos relacionados a la importación ilícita de mercurio, en la que Cañete estuvo involucrado con la ayuda de los jesuitas. La nave de Juan de Mendoza, debido a una tormenta, al retornar de Manila llega a China. Estos datos son conocidos por la *Relación* de su viaje donde relata lo que allí ve (Iwasaki 1992: 87 y ss.). Describiendo una ciudad que llama Chaocheo, dice «[...] vimos unos ricos edificios y entre ellos una casa de tres naves que tendría de largo como ochenta pasos, toda de pilares muy curiosos bien labrados de colores, las paredes de arriba abajo de celosías pintadas con sus vidrieras, lo alto de la sala de muy ricos amaderamientos y el suelo de losas blancas muy bien labradas». La admiración que Mendoza muestra por la arquitectura y las artes nos hace pensar que la fastuosidad del oriente influyó, aunque sea de modo muy tangencial, en el gusto virreinal por el oro y el lujo.

Finalmente está el Japón, país en el que los misioneros habían penetrado a fines del siglo XVI. Durante el reinado de Daifusama se inició una serie de persecuciones a los católicos que, desde 1613 has-

ta 1660, se agudizó durante el reinado de Yemitzu. Queda en el arte andino una huella de este país en el período indicado. Así en el Convento de la Recoleta de Cuzco se guardan dos lienzos pintados por Pardo Lago en 1630 que muestran el martirio de los franciscanos en el Japón, todos ellos suspendidos en sendas cruces y atravesados por lanzas.

La imagen del oriente mezclaba con las especies, las sedas y los marfiles, y la sangre vertida a la insistencia misional por penetrar en una cultura ajena era una imagen confusa y sorprendente que muestra, desde aquella temprana época, esa facilidad, tan típica de América, para recibir y asimilar cuanta información llega, tanto por la vía del dolor como por la vía de todo aquello que halaga los sentidos. Esta actitud de curiosidad y desapego es una constante en la cultura americana; por ello, encuentran cobijo en estas tierras, negros, cristianos, árabes, judíos y orientales.

Bibliografía

ARZANS Y VELA, Bartolomé

1960 *Historia de la Villa Imperial de Potosí.* Providence: Universidad de Brown.

AVERY, Peter «Los Imperios Islámicos: India, Persia y Turquía musulmanas». En *La época de la expansión: Europa y el mundo desde 1559 hasta 1660.*

CAMILLE, Michael

1989 *The Gothic Idol.* Nueva York: Cambridge University

CRESPO, Alberto

1977 *Esclavos negros en Bolivia.* La Paz: Academia de Ciencias.

GISBERT, Teresa

1980 *Iconografía y mitos indígenas en el arte.* La Paz: Fundación BHN.

1996 «León Pinelo y la imagen del Paraíso en los Andes» En *Anuario del Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia*, Sucre.

GISBERT, Teresa y José DE MESA

1985 *Arquitectura Andina.* La Paz: Embajada de España en Bolivia.

GONZALES BRAVO, Antonio

1948 «Música instrumentos y danzas indígenas» En *La Paz en su cuarto centenario (1548-1948)*, vol. III, La Paz.

HARTH-TERRE, Emilio

1961 «El artesano negro en la arquitectura virreinal limeña» En *Revista del Archivo Nacional de Perú,* t. XXV, Lima.

IWASAKI, Fernando

1992 *Extremos Oriente y Perú en el siglo XVI.* Madrid: Maphre.

MARTÍNEZ COMPAÑÓN, Baltazar Jaime

1978 *La obra del obispo Martínez Compañón sobre Trujillo del Perú en el siglo XVIII.* 10 vols. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica del Centro Iberoamericano de Cooperación.

MEDINA, Toribio

1956 *Historia del Tribunal de la Inquisición en Lima: 1569-1820*, t. 2. Santiago de Chile: Fondo histórico y bibliográfico J.T. Medina.

MENDOZA, Diego de

[1664] *Crónica de la Provincia de San Antonio de los Charcas*. Ed. facsimilar.
1976 La Paz.

MORALES PADRÓN, Francisco

1962 «Historia de América», t. V. En *Manual de Historia Universal*. Madrid: Espasa Calpe.

MUJICA PINILLA, Ramón

1992 *Ángeles apócrifos en la América Virreinal*. Lima: Fondo de Cultura Económica.

ORTIZ, Fernando

1993 *Etnia y sociedad*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

PERALTA RIVERA, Germán

1990 *Los mecanismos del comercio negrero*. Lima: Interbanc.

PORTUGAL ORTIZ, Max

1977 *La esclavitud negra en las épocas colonial y nacional de Bolivia*. La Paz: IBC.

ROMERO, Raúl

1993 *Música, danzas y máscaras en los Andes*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

TOUSSAINT, Manuel

1946 *Arte Mudéjar en América*. México: Porrúa.

SÁNCHEZ, Carlos

1991 *La religión de los Orichas, creencias y ceremonias de un culto afro-caribeño*. 3ra ed. San Juan de Puerto Rico: Esmaco Printers Corp.

VARIOS

1995 *El mudéjar iberoamericano. Del Islam al Nuevo Mundo*. Madrid: Lunwerg.

VILLASANTE, Segundo

1979 *Paucartambo, provincia folfkórica Mamacha Carmen.* Cuzco: Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología.

VILLOSLADA-LLORCA

1960 «Historia de la Iglesia Católica III Edad Nueva». En *La Iglesia en la época del renacimiento y la Reforma Católica*. Madrid: BAC.

Estrategias campesinas indígenas de reproducción: de apegado a huasipunguero (Cayambe, 1983)

Andrés Guerrero

1. Introducción

En este trabajo, intentaremos analizar las estrategias de reproducción que implementan nuevas unidades familiares para lograr su reproducción social en el marco de un contexto comunal. Para hacerlo tomaremos el caso socialmente bien precisado de cierto tipo de unidades familiares (conocidas en el ámbito andino ecuatoriano como «apegadas»), en una determinada fase de su ciclo vital estructural y en una situación histórica que presenta diversos condicionamientos: una comunidad huasipunguera inherente a la forma de producción de la hacienda serrana.

El plano de análisis «microsocial» presenta desventajas suficientemente conocidas: su singularidad, en tanto que tiende a velar las tendencias generales de orden estructural y vuelve arbitraria toda generalización. Sin embargo, posee también una ventaja mayor: permite comprender las prácticas concretas de los sujetos sociales (su racionalidad) que «realizan» cotidianamente la reproducción social como opciones posibles —estrategias— dentro del marco de las determinaciones sociales de orden estructural. Es decir, este plano de análisis permite escapar a una de las distorsiones producidas por los enfoques, digamos con gran angular, en los cuales los sujetos sociales

concretos se desvanecen en lo que se presenta como un juego imperativo de determinaciones sociales estructurales; o, lo que es la otra cara de la misma moneda metodológica, los sujetos aparecen simplemente «realizando» «sus» prácticas sociales (económicas, políticas, demográficas, etc.) como «efecto de la estructura», sin opción alguna ni margen de inflexión de la misma.

Conceptualmente, la noción de estrategias de reproducción la utilizo aquí en un sentido aproximado al que le da P. Bourdieu (1972: 119; 1979: 145): las prácticas que tienden a la reproducción de los fundamentos de una formación social, tanto materiales como biológicos y, por lo tanto, sociales (la estructura de las relaciones sociales) en el marco de las cuales se efectúan las actividades productivas; dichas prácticas pueden ser analizadas como un producto de estrategias por las cuales los individuos o familias tienden (consciente o inconscientemente) a mantener o mejorar su posición en la estructura social (sea esta de clases o no) y, al hacerlo, reproducen a su vez la estructura social. Para la situación histórica que estudiamos, las estrategias de reproducción conciernen el sistema de prácticas de agentes sociales pertenecientes a determinadas estructuras familiares y comunales agrarias (huasi-pungueras) en vistas de constituir nuevas unidades familiares y lograr un desenvolvimiento ininterrumpido del ciclo vital doméstico; vale decir, mantenerse como miembros de unidades domésticas y comunales huasipungueras en el contexto de la forma de producción de la hacienda.

Para implementar las estrategias de reproducción, el grupo social de los «apegados», como grupo de agentes sociales, va a movilizar el conjunto de «posibilidades» de que dispone por herencia o adquisición: recursos económicos mercantiles o no; relaciones de parentesco sanguíneo o ritual; relaciones de alianza; obligaciones y derechos de tipo interdoméstico y comunal; etc. Obviamente, dichas estrategias, vistas desde otro ángulo, son una forma de expresión de la resistencia que oponen los «arrimados» a la ruptura de las condiciones de reproducción doméstica y comunal.

Los datos del caso analizado provienen de un trabajo de campo que realicé en las haciendas del valle de Olmedo-Cayambe, en particular en la ex-hacienda Moyurco, hoy Cooperativa Rumiñahui, en 1976, con el propósito de reconstituir el funcionamiento de la comunidad huasipunguera sometida a las relaciones hacendatarias de la renta en trabajo.

2. La hacienda huasipunguera

Vista en su conjunto, la forma de producción de la hacienda huasipunguera se presenta como constituida por dos esferas de relaciones sociales que se plasman materialmente en el anfractuoso paisaje andino: la producción mercantil, que se realiza en amplios potreros y grandes sementeras en los pisos ecológicos bajos de regadío y los altos, subiendo por los flancos de la cordillera al páramo; y la reproducción, que en el espacio se dibuja como una colcha de retazos policromados formados por los lotes (huasipungos) agrupados en racimos y esparcidos en las laderas, quebradas o montículos de los pisos intermedio y alto, que bordea la línea ecológica del páramo. Esta dualidad topográfica revela la existencia de estructuras sociales diversas; la utilización de tecnología y productos en parte distintos; y una producción cuyo destino difiere: mercantilización y autoconsumo; espacio étnicamente marcado como blanco-mestizos (las «tierras de hacienda») e indígena, (los «huasipungos»); ámbito de formas de poder diversas, en la que la primera es dominante.

El elemento orgánicamente estructurador de estas dos esferas son las relaciones (económicas y también de dominación, reciprocidad y rituales) de la renta de trabajo en su modalidad histórica andina huasipunguera.[1] En efecto, la producción mercantil organizada por el

1. La hacienda Moyurco, al igual que las demás haciendas del valle Olmedo-Cayambe pertenecientes al Estado, constituían una forma histórica depurada de haciendas huasipungueras sin vinculación alguna con comunidades indígenas externas «libres», como ocurría en otras regiones de la sierra ecuatoriana.

patrón y el aparato de dirección de la hacienda (administrador, escribiente, mayordomos y mayorales), en cuanto a utilización del espacio agrario, tipos de cultivos, técnicas y volumen, se realizaba mediante la apropiación de una cantidad variable de tiempo de trabajo disponible de las unidades domésticas huasipungueras (la comunidad huasipungo) que vivían dentro del espacio controlado por la hacienda. Esta apropiación, a su vez, condicionaba las posibilidades de producción y reproducción económicas y sociales de la comunidad de Huasipungo, en tanto fijaba los límites de la utilización (y posesión) de las tierras (agrícolas y de pastoreo) por las unidades domésticas y de la disponibilidad de tiempo de trabajo necesario para las actividades productivas de subsistencia.

No me detendré aquí en los problemas que presenta la esfera de la producción mercantil,[2] el funcionamiento y la racionalidad económica del terrateniente, sus prácticas rituales de dominación y reciprocidad desigual, etc. Me centraré, exclusivamente, en el problema de la reproducción de las unidades domésticas huasipugueras. Sin embargo, dado el entrelazamiento orgánico entre las dos esferas (la producción hacendataria y la comunidad huasipungo) que no solamente se condicionan recíprocamente, sino que establecen un tipo de relación más complejo en el que —dentro de un juego de fuerza— la producción tiende a controlar la reproducción doméstica, es necesario precisar las diversas formas de trabajo en las que se plasma concretamente la renta.

En el caso de la hacienda Moyurco, existían tres tipos más de trabajo principales: el huasipunguero, el yanapero y el de peón suelto. Sin embargo, contrariamente a la forma de trabajo asalariada capitalista, no existía la figura social del trabajador individual. La lista de nombres y apellidos de los trabajadores en los cuadernos de «rayas», llevados cotidianamente por el escribiente, esconde, en realidad, una estructura familiar cronológicamente ampliada. En efecto, a excep-

2. Al respecto, consultar Guerrero 1977, CIDA 1996, Crespi 1968 y García 1964.

ción de la yanapa y el peón suelto, que implicaban obligaciones semanales de trabajo (variables según las necesidades productivas[3]) de carácter personal, la forma huasipunguera comprendía al «titular» (pater familias), quien debía cumplir cinco días a la semana; una mujer adulta como «servicia», elegida rotativamente por mes entre grupos domésticos para el cuidado de la casa de hacienda y el trabajo de ordeñadora; además, todos los miembros debían acudir colectivamente a la cosecha o trilla de granos.

Quienes daban corporeidad a las formas eran, por lo tanto, miembros de los grupos domésticos de acuerdo con una racionalidad particular: ocupaban dichos puestos según los momentos del ciclo vital de la persona, por una parte, y, por otra, según las fases del ciclo de la estructura familiar. Estas situaciones determinaban la ubicación de los miembros del grupo en un tipo de división de trabajo familiar particular, provocada por la renta y que distribuía el trabajo entre aquellas personas encargadas de la economía doméstica de subsistencia (laboreo en el huasipungo, pastoreo, preparación de alimentos, clasificación de semillas, etc.) y quienes cumplían las jornadas de trabajo para «la hacienda». Por consiguiente, una misma persona (hombre o mujer) transitaba, a lo largo del tiempo, de una forma de trabajo a otra y ocupaba diversos lugares en la división de trabajo primaria dentro de la familia.

Como se verá más adelante, las estrategias de reproducción del grupo de los apegados en la hacienda están relacionadas, a la vez, con las formas de trabajo que pueden transitoriamente ocupar en la hacienda y el lugar ocupado en la división de trabajo doméstico en una fase inicial de la vida familiar.

3. No he podido precisar la cantidad de días a la semana que debían trabajar los yanaperos para la hacienda. Además, entre yanaperos y peones sueltos, en tanto representan formas de trabajo, hay una relación: cuando el hacendado lo necesitaba, llamaba a los yanaperos para que trabajen con el ganando un jornal como peones sueltos (Entrevista a L. A., octubre de 1976; y a R. A., octubre de 1976).

a) *La comunidad huasipunguera: apegados y huasipungueros*

Lo que aquí llamo comunidad huasipungo estaba constituida por el entrelazamiento de relaciones, por una parte, de producción y circulación-distribución (bajo la forma concreta de reciprocidad, cambio) y, por otra, de parentesco sanguíneo y ritual (el «compadrazgo»). Esta urdimbre económica duplicaba una tendencia marcada hacia la endogamia de un conjunto de unidades domésticas campesinas-indígenas: los grupos huasipungos,[4] poseedores de lotes familiares otorgados consuetudinariamente por el hacendado al «titular», reconocido como jefe de familia, responsable de derecho y obligaciones. Es así que, en Moyurco, el espacio agrario comunal (de reproducción) comprendía 163 hectáreas (de un total de 779 hectáreas de hacienda) repartidas en 29 lotes huasipungo diseminados en las laderas.

Vista globalmente, y tal como revela la encuesta de población de Moyurco, la comunidad huasipungo aparece en 1968 compuesta por un conjunto de miembros de dos tipos de unidades familiares: las huasipungueras y las apegadas (ver Cuadro n.° 1). Esta situación no es exclusiva de esta hacienda, sino que constituye, más bien, una característica orgánica de la modalidad de hacienda serrana en Ecuador. En efecto, a pesar de la casi inexistencia de datos demográficos anteriores a las transformaciones agrarias de los años 1960 y 1970, la información esporádica que he podido recopilar de unas 17 haciendas a lo largo del callejón interandino demuestra una fuerte presencia de familias apegadas, en una proporción de 0,70 arrimados por cada huasipunguero. Estos datos han sido corroborados por el estudio realizado por FAO (FAO/ONU 1964) a comienzos de los años 1960, que también revela la existencia de 440 familias apegadas a los 1075 grupos domésticos con huasipungueros que laboraban en las 26 haciendas estatales encuestadas, es decir, una proporción de 0,40 fami-

4. Esta visión del conjunto de unidades domésticas como comunidad rectifica un planteo anterior que tomaba en cuenta solamente la unidad huasipunguera en sí como elemento único de reproducción social (Guerrero 1977).

lias arrimadas por cada huasipunguero. Estos datos hacen pensar que la presencia de apegados en las haciendas de tipo huasipunguero era una situación no solamente corriente, sino que, además, correspondía a estructuras familiares orgánicamente ensambladas, por una parte y por otra, respondía a una necesidad inscrita en las condiciones de reproducción doméstica y comunal.

CUADRO N.º 1
Población y familias de la hacienda Moyurco (1968)

Tipo de familia	Cantidad de familias	%	Cantidad de miembros	%
Huasipungueras	29(1)	35	141	39
Apegados	54(2)	65	223	61
TOTAL	83	100	364	100

(1) Incluye 7 familias de viudos(as).
(2) Incluye 4 familias de viudos(as).
Se excluyen los casados(as) que emigraron.
Fuente: Encuesta de huasipungueros y arrimados (1968)

En efecto, los datos anteriores suscitan algunas preguntas respecto a los mecanismos de la reproducción social de la comunidad huasipungo y, por lo tanto, de las estrategias que implementan las familias arrimadas en su práctica reproductiva. En primer lugar, ¿pertenecían los huasipungueros y los apegados a dos tipos diversos de estructuras familiares como expresan los datos mencionados? Sea como fuere, ¿cuáles eran las relaciones económicas, sociales, de parentesco, entre estos dos grupos sociales en el proceso de reproducción social? ¿Qué funciones ocupaban los apegados a la vez en la producción mercantil de la hacienda, fijada por la renta en trabajo y, luego, en la reproducción comunal? Por último, ¿es lícito, metodológicamente, analizar estos dos grupos familiares separadamente?

b) *Configuraciones del grupo huasipungo*

Para contestar estas preguntas, se debe recordar que toda encuesta fija «fotográficamente» la composición familiar y demográfica en un momento dado en el tiempo, es decir, entrega información sincrónica. Las categorías utilizadas para clasificar dicha información, aunque corresponden sin duda a la realidad (y muchas veces son tomadas directamente de ella, como la clasificación de huasipungueros y apegados), tienden también a cristalizarse bajo la modalidad de tipologías de formas familiares de diversa naturaleza. Se incurre, entonces, en un error conceptual: desaparece el proceso de desenvolvimiento temporal de la estructura doméstica y, por lo tanto, sus diversas fases aparecen como formas diversas de estructuras familiares. Veámos este problema más de cerca.

Los datos recopilados por el ingeniero F. Franco en la vecina hacienda de Pesillo[5] permiten reconstruir el grupo doméstico que vivía en el lote huasipungo en un momento dado (Gráfico n.° 1). Nuevamente aquí, si se toman las diversas configuraciones familiares existentes en los huasipungos de manera sincrónica, se puede formular una tipología de diversos «tipos» de estructuras familiares. Es lo que hace, por ejemplo, M. Crespi (1968: 360), quien llega a definir cinco tipos de familias nucleares huasipungueras compuestas por varias generaciones y tres tipos de familias de hermanos(as) casados, y deja de lado las variantes numerosas (ver Gráfico n.° 1).

5. Lamentablemente, la encuesta de población de Mayurco impide reconstruir todas las estructuras familiares que vivían en los huasipungos, puesto que encuestó a cada unidad diádica por separado. La utilización de los datos de la hacienda Pesillo se justifica en tanto que son haciendas no solamente contiguas, sino que formaban parte de una misma unidad productiva e histórica hasta comienzos del siglo XX. Datos globales sobre los grupos domésticos huasipungo de Pesillo se encontraán en el trabajo de M. Crespi (1968). Utilizamos los datos del ingeniero Franco porque dan una imagen más vívida. Sin embargo, los datos más completos y detallados sobre la composición de los grupos huasipungo se encontrarán en el trabajo de M. Crespi.

Sin embargo, lo que en realidad existía era un tipo único de estructura familiar, cuyas configuraciones (en cuanto a composición) variaban a lo largo del tiempo dentro de las posibilidades de la combinatoria establecidas por las relaciones de parentesco. Se trata, por lo tanto, de un tipo de familia cronológicamente ampliada.[6]

Tomemos el caso de una familia «ideal» huasipunguera y sigamos su recorrido a lo largo del tiempo para comprender las diversas configuraciones reveladas por las encuestas.

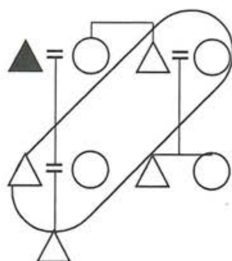
Un tipo huasipunguero va a la hacienda, solicita y obtiene un lote de tierra (huasipungo), hecho que significa, al mismo tiempo, que se hace cargo de las obligaciones de trabajo frente al terrateniente; accede a la condición social de «titular» de huasipungo. En este momento de inicio de la estructura familiar huasipunguera, su configuración puede ser la del huasipungo n.° 3, es decir, familia nuclear si los hijos son adultos (Gráfico n.° 1). Posteriormente, uno de sus hermanos se casa y se «arrima» a su huasipungo, se forma una familia ampliada constituida por hermanos casados. Más tarde, uno de sus hijos se casa y permanece con sus padres; a su vez, un hijo del hermano se casa y continúa en el mismo lote. Nos encontramos con el caso del huasipungo n.° 19. Años después, el hermano «apegado» se independiza y pide huasipungo propio a la hacienda. Finalmente, el titular original del lote, y responsable de las obligaciones de trabajo, muere. Su hijo casado que, a estas alturas ya tiene a su vez un hijo casado, hereda el huasipungo (se hace cargo de las obligaciones) y se convierte en titular. Esta es la situación del huasipungo n.° 20. Sobresale en el caso ideal que cada momento de configuración corresponde a una historia particular de una misma estructura familiar huasipunguera, a lo largo del tiempo (ver Gráfico n.° 2).

A pesar de la multiplicidad de configuraciones posibles, lo que se percibe en cada momento es el proceso de composición, agregación

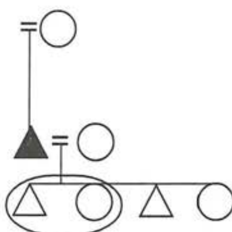
6. La noción de familia cronológicamente ampliada la tomo de Le Roy Ladurie (1975: 80-81).

GRÁFICO N.º 1
Composición del grupo doméstico en cuatro huasipungos de la hacienda Pesillo (1962) – (9)

HUASIPUNGO N.º 19



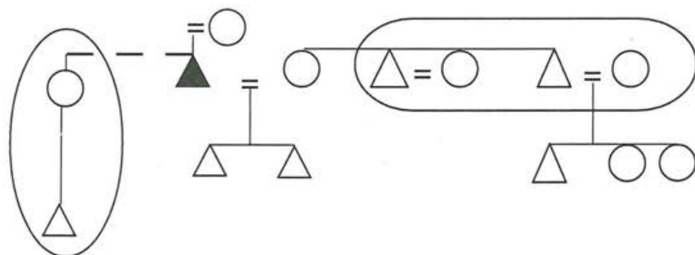
HUASIPUNGO N.º 20



HUASIPUNGO N.º 3



HUASIPUNGO N.º 20



○ Mujer
△ Hombre
▲ Huasipunguero titular
⬭ Apegado
— — — Relación arrimado no páriente sanguíneo

Fuente: Foglino, F. «Encuesta agro económica sobre 8 huasipungos de la hacienda Pesillo en la Sierra del Norte en 1962». Florencia: Instituto Agronómico per l'Oltremare, 1964, pp. 19-49.

de nuevos miembros, desintegración y, finalmente, inicio de un nuevo ciclo vital de la estructura familiar de un titular. Sin embargo, se trata siempre de un mismo tipo de estructura doméstica.

c) *La fase apegado y la fase huasipungo del ciclo familiar*

Hemos visto que no solamente el grupo doméstico huasipungo adopta configuraciones extremadamente variables. En los momentos en que aparece como «familia cronológicamente ampliada» está constituido por un núcleo central (del huasipunguero titular) y una o varias otras familias conocidas con el nombre de arrimados o apegados.

Es importante comprender las diferencias tanto económicas como sociales existentes entre familias apegadas y huasipungueras (como núcleos diádicos) y sus encadenamientos dentro del grupo doméstico, la comunidad y frente a la hacienda para analizar el proceso de reproducción y las estrategias que se implementan.

Huasipungueros y apegados no constituyen dos tipos de núcleos familiares de diversa naturaleza, a pesar de que se diferencian claramente.

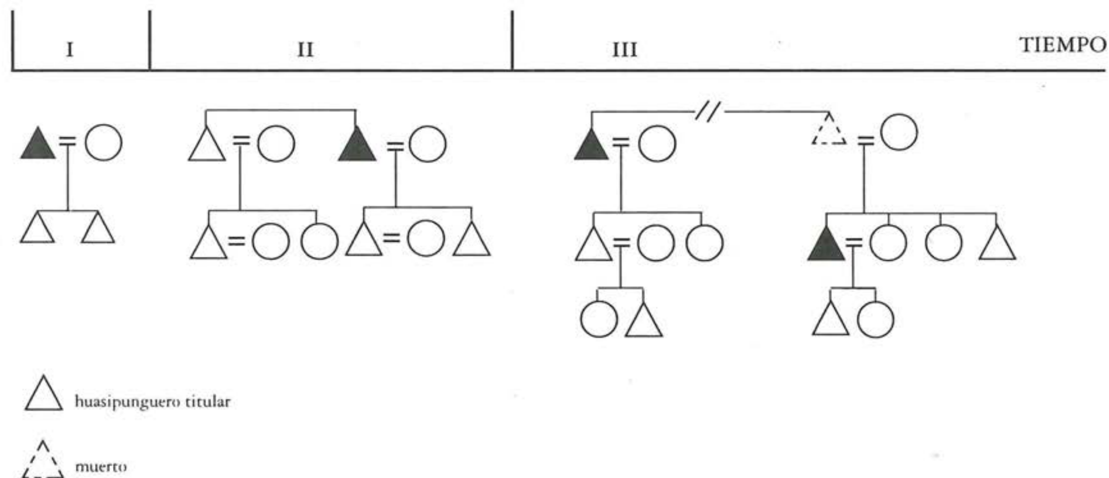
En efecto, mirada la reproducción doméstica en su ciclo global, se descubre que las condiciones sociales de apegado y de huasipunguero se encuentran íntimamente ligadas en tanto fases particulares de la estructura familiar, con funciones y características propias. En estas fases, los agentes sociales (padre de familia, la madre y los hijos) ocupan diversas situaciones sociales tanto en la división de trabajo como en la unidad doméstica, la comuna y la producción mercantil hacendataria.

El ciclo vital de una persona permite comprender dichas fases (que son momentos de la reproducción social) y el significado de sus transiciones.

Durante los periodos preproductivo y semiproductivo (la niñez) y entre los 15 y 20 años más o menos, la persona (masculina o femenina) pertenece a un grupo doméstico huasipunguero en calidad de

GRÁFICO N.º 2

Configuraciones temporales unidad doméstica huasipungo.
Situaciones de configuración en el tiempo



dependiente. Su condición social está determinada por esta relación de hijo(a) de huasipunguero. Evidentemente, al acercarse al momento matrimonial, será considerado(a) como plenamente productivo(a), hecho que significa mayores responsabilidades dentro de la división de trabajo del grupo. Al hombre se le entregará tierras de cultivo en el huasipungo bajo la modalidad de «reparto», para que vaya acumulando un fondo matrimonial en granos, semillas y animales.[7] Al mismo tiempo, frente a la hacienda, se ubica como «yanapero», peón suelto, jornalero. Su condición social, sin embargo, no se ha modificado radicalmente puesto que ni el grupo doméstico ni la comunidad, ni tampoco la hacienda lo reconocen como «sujeto» social por cuenta propia y plenos derechos.

De acuerdo con los datos de la encuesta, en Moyurco, la edad matrimonial masculina comienza alrededor de los 21 años, momento en que se constituye un nuevo núcleo familiar y se inicia el ciclo de la estructura familiar (Gráfico n.° 2). La persona pasa a la condición social de «apegado» en tanto que integra la primera fase del ciclo vital familiar. Su situación social cambia, pero continúa se relación de dependencia dentro del grupo doméstico huasipungo.

En efecto, la familia recién constituida adquiere el derecho de pedir tierras «al partir» en el lote doméstico, donde escoge (y es aceptado) para residir, y en tierras de otros parientes (hermanos, compadres) si las solicita; situación que implica reciprocidad pues al mismo tiempo la familia asume la obligación de aportar trabajo a los cultivos del titular del huasipungo. Se la reconoce como integrante, a cuerpo entero, del grupo familiar pero se encuentra en condición de dependencia jerárquica, social y económica, puesto que, en última instancia, el huasipunguero titular tiene siempre el derecho de disposición de las tierras otorgadas dentro del lote. Mirados desde este ángulo, los apegados conforman (como grupo social) una parte

7. Entrevista a M.L, ex-huasipunguero, y datos de campo, Moyurco, octubre de 1976. Para la hacienda Pesillo, ver Crespi 1968: 282-283.

de aquellos miembros del grupo doméstico ampliado que, en la división de trabajo impuesta por la renta dentro de la familia huasipungo, están encargados del trabajo necesario para la reproducción económica; es decir, se dedican a los cultivos de autosubsistencia en el lote. Sin embargo, en Moyurco, también la hacienda los reconocía en calidad de «yanaperos», miembros del grupo doméstico, hecho que, concretamente, significaba que se les permitía mantener animales en los pastizales naturales y terrenos no utilizados, bajo la obligación de acudir a trabajar algunos días en los cultivos mercantiles.[8] Al mismo tiempo, los apegados trabajaban, por lo general, como peones sueltos temporales y entraban, bajo esta modalidad de trabajo, en la división social de la esfera de la producción mercantil.

Para resumir, el paso de dependiente «hijo(a) de huasipunguero» a la condición social de apegado señala el inicio del ciclo vital de una nueva estructura familiar (la primera fase económica, social y demográfica), que se define doblemente: por su relación con la unidad doméstica huasipungo y por su relación con la comunidad. Se le reconoce en sentido económico y jurídico ritual, en tanto que apegado obtiene ciertos derechos dentro del conjunto de parientes sanguíneos o rituales. La hacienda, a su vez, lo reconoce como «yanapero», descendiente del huasipunguero y miembro dependiente del grupo doméstico; le impone obligaciones de trabajo y le otorga derechos de posesión de pastizales. En otras palabras, ser apegado constituye, como su nombre lo indica significativamente, un periodo de ciclo vital familiar en situación de dependencia, un preámbulo al acceso a la fase huasipunguera.

¿Cuál era la duración de la fase de apegado al ciclo vital familiar? Por los datos estadísticos disponibles de Moyurco y otras haciendas, se puede fijar una cierta delimitación temporal en la fase. En efecto, en Moyurco se fundaba familia alrededor de los 21 años y se adquiría

8. Entrevista a F.A. y a A.L., ex-huasipungueros de Moyurco, octubre de 1976 y setiembre de 1976, respectivamente.

la condición de apegado, situación que se podía prolongar hasta los 55 años, edades que corresponden al más joven y al más viejo arrimado que encontramos en esta hacienda. Sin embargo, si miramos los porcentajes de familias existentes por grupos de edad, estadísticamente, 58% se encuentra entre los 21 y 30 años de edad del padre de familia y 30% entre los 30 y 40 años. A partir de esta última edad, las familias apegadas disminuyen fuertemente, puesto que en el grupo de edad de los 40-55 años solamente encontramos un 10% del total de familias (Gráfico n.° 3).

Recordemos nuevamente aquí que las cifras nos dan una imagen sincrónica de la realidad. Restablecida la fase en el ciclo vital de la estructura familiar, como un proceso de constitución de la familia, desarrollo demográfico y de transición a la condición de huasipunguero, los datos anteriores significan que los apegados desaparecen progresivamente a medida que adquieren un lote de tierra en posesión (como titulares) y asumen obligaciones de trabajo para el hacendado; es decir, se transforman en huasipungueros. Si las condiciones de reproducción social del pasado no se modificasen,[9] significaría que, durante los primeros 15 años de ciclo vital de la familia, 3/4 de los apegados acceden progresivamente a la condición de huasipunguero y, a lo largo de los primeros 20 años, el 90% pasó de una situación social a otra, sin tomar en cuenta obviamente la mortalidad natural y la emigración.[10]

Sin embargo, si enfocamos el problema de la duración de la fase individualmente, tal como se da en tanto vivencia de una familia específica y no como media estadística, no se descubre una delimitación en el tiempo. Dentro de la comunidad huasipungo, tampoco existía algún tipo de norma jurídico-social que fijara un momento más o menos establecido de paso a la situación de huasipunguero o

9. Las estadísticas son el resultado de condiciones sociales pasadas que han modelado las condiciones presentes, tal como las encontramos en el momento de la encuesta.

10. En las cifras, no entran los apegados fallecidos antes de alcanzar la condición de huasipungueros ni tampoco los que emigraron.

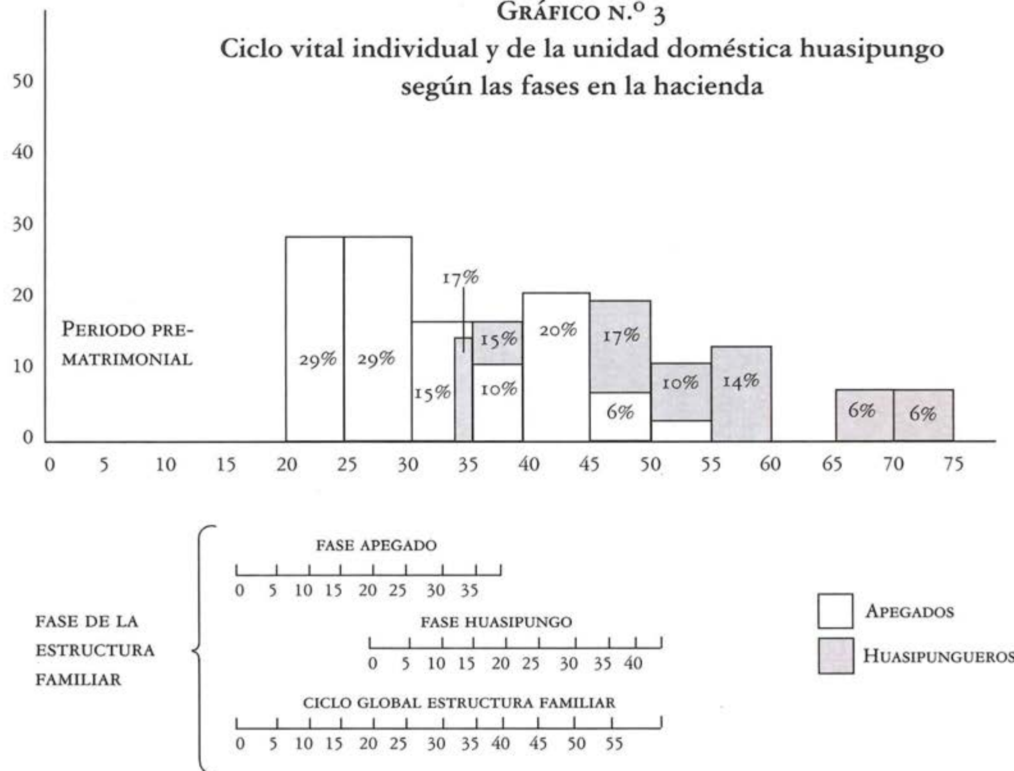


Gráfico n.º 3
Ciclo vital individual y de la unidad doméstica huasipungo
según las fases en la hacienda
50
40
30
20
10
0
Periodo pre-
matrimonial
29%
29%
17%
15%
15%
10%
20%
17%
6%
10%
14%
6%
6%
0
5
10
15
20
25
30
35
40
45
50
55
60
65
70
75
Fase de la
estructura
familiar
Fase apegado
0 5 10 15 20 25 30 35
Fase huasipungo
0 5 10 15 20 25 30 35 40
Ciclo global estructura familiar
0 5 10 15 20 25 30 35 40 45 50 55
Apegados
Huasipungueros

de emigración en el ciclo vital. En realidad, la extensión del apegado, como problema individual, dependía de las estrategias reproductivas que la familia podía implementar según las condiciones (económicas y demográficas) en que se encontraba y sus posibilidades.

También se comprenderá, ahora, que las configuraciones variables en el tiempo de la estructura de la unidad doméstica huasipungo (en cuanto a composición) que vimos anteriormente no responden a ninguna norma; más bien, son el producto de las estrategias reproductivas de, por un lado, los apegados y, por otro, de los huasipungueros dentro de las constricciones tanto económicas como demográficas y sociales existentes.

La transición de la fase apegado a la fase huasipungo está marcada por un hecho esencial que no es solamente de carácter económico, sino que está inscrito en las jerarquías sociales y rituales: el pleno acceso, en tanto derecho de posesión y disposición a un lote de tierras en la hacienda.

Al obtener los derechos de usufructo de un huasipungo, el apegado sale de su situación de dependiente y se convierte en «titular», jefe de un grupo doméstico: es quien decide sobre la utilización productiva de la tierra, la distribución del producto social y ejerce la facultad de entregar, a su vez, derechos de usufructo a una red de parientes sanguíneos y rituales o vecinos, sean estos huasipungueros o no. Alcanza, por consiguiente, el rango social de miembro pleno de la comunidad huasipungo y los demás huasipungueros titulares lo reconocen como tal. Económicamente, entra a formar parte de una situación «inter pares» de las redes de circulación y distribución comunales de la tierra, el producto social y la capacidad de trabajo que se efectuaban bajo formas de reciprocidad como el «al partir», el «cambio» (trueque), aceptación de apegados y de «huiñachishcas» (adopción de niños). Políticamente, aunque no existía en la comunidad huasipungo (al menos en Moyurco) un poder institucionalizado, el huasipunguero puede ser escogido y reconocido como «cabecilla», modalidad de poder informal. Ritualmente, por último, tiene acceso

a las jerarquías de reconocimiento y prestigio social de la comunidad: puede «pasar el cargo» en la fiesta de gallos que se celebraba en la hacienda Moyurco.[11]

Simultáneamente, respecto de la hacienda (la esfera de la producción mercantil), su situación y condición social cambian: ahora se inserta en las relaciones de producción de la renta en trabajo, plenamente. En la forma histórica de la hacienda serrana huasipunguera, este hecho implicaba una doble cara de derechos y obligaciones consuetudinarios. Por un lado, se le otorga un espacio agrícola de subsistencia y derechos de acceso a los pastizales naturales, barbechos y rastrojos para sus animales; al mismo tiempo, se «hace cargo», en terminología de hacendados, administradores y mayordomos de las obligaciones laborales, personales y familiares. De apegado no reconocido (o solo parcialmente en calidad de yanapero) por el terrateniente, personificación concreta y simbólica de la propiedad y el poder, es investido en el rango de «indio propio» de hacienda y su nombre se inscribe en el cuaderno de rayas de huasipungueros que lleva cotidianamente el escribiente.

Además, el reconocimiento como «sujeto social» de la hacienda implicaba el acceso a un fondo de reproducción y de subsistencia necesario en el caso de malas cosechas, pérdida de las semillas y momentos rituales de consumo (bautizos, matrimonios, entierros, celebraciones, etc.). Este acceso a fondos era solicitado por el huasipunguero bajo la forma de «socorros» y «adelantos» en productos o dinero, y se descontaba en jornadas de trabajo a lo largo del año.

Los vínculos que se establecen entre huasipunguero y terrateniente no son de carácter económico solamente. Estos forman parte de una compleja trama de relaciones sociales en la que la dominación étnica y la explotación aparecen impregnadas de relaciones rituales, de mutuos reconocimientos simbólicos, de códigos duales de poder, cuyo eje de sustentación son las relaciones de reciprocidad desigual. Bajo

11. Una descripción de la fiesta de la hacienda en la zona se encuentra en Crespi 1980.

esta forma se realizan las relaciones de producción y de circulación-distribución de la renta (mercantiles) y la reproducción de la comunidad huasipungo. En efecto, si el hacendado tiene el poder de otorgar un huasipungo a un apegado (sea nuevo o de herencia) y, al hacerlo, permite la transición a la fase huasipungo de la familia, se constituye simultáneamente de hecho y derecho en miembro legítimo de la comunidad. La reproducción simple o ampliada de la comunidad huasipungo dependía precisamente de este acto de constitución. La hacienda otorga el lote de tierra, reconoce al titular (y, por su intermedio, a la familia) y lo hace reconocer por los demás grupos huasipungo. Existe un momento esencial en la reproducción comunal y en las relaciones de explotación: el titular debe cumplir personal y familiarmente con las obligaciones de trabajo en tanto reconoce la autoridad del hacendado y se obliga a la reciprocidad desigual.

El momento de paso a la condición de huasipunguero en la hacienda Moyurco se efectuaba alrededor de los 33 años, al menos para las generaciones de las cuales tenemos información. Este momento puede variar, ya que está directamente relacionado con la duración de la primera fase que, a su vez, y dentro de las condiciones existentes (estructurales y coyunturales), depende de las estrategias de reproducción social que implementan las familias apegadas.

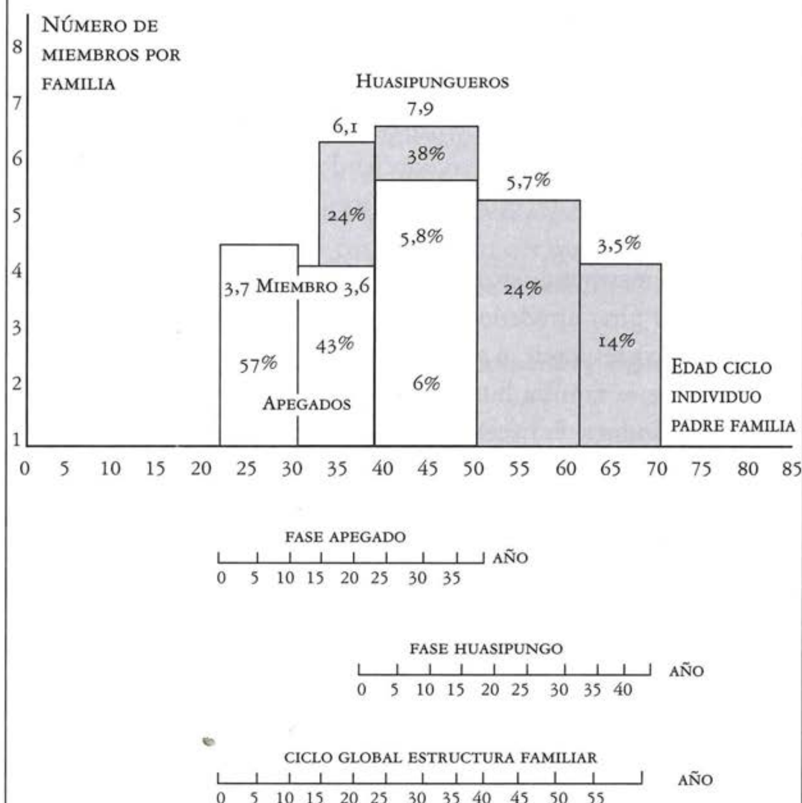
De todas maneras, es significativo que la edad de acceso más joven a la condición de huasipunguero se sitúe entre los 13 y 15 años de vida de la estructura familiar cuando precisamente alcanza un umbral fundamental en el ciclo global familiar demográfica y productivamente. En efecto, para esa edad, la familia está ya constituida por una proporción importante del total de miembros que alcanzará.[12]

12. Hay que tomar en cuenta, por una parte, la declinación de la fecundidad femenina; y, por otra, que, entre los 13 y 15 años de matrimonio (31 a 36 años de vida de la esposa), ha pasado ya más de la mitad del período de fecundidad total. Finalmente, habría que tomar en cuenta, igualmente, la mortalidad femenina para considerar la baja esperanza de vida (de las 25 huasipungueras, solamente 4 tenían 55 años o más, de acuerdo con la encuesta).

En segundo lugar, a los 15 años del ciclo familiar, el núcleo dispone de un miembro más en plena capacidad de trabajo (el hijo(a) mayor) y varios semiproductivos; por lo tanto, su potencialidad laboral efectiva aumentará rápidamente a partir de dicha edad. Se puede inferir, por consiguiente, sin mayor arbitrariedad, que la edad menor de inicio de la fase huasipungo está, en cierta medida, condicionada por la potencialidad laboral de los miembros de la familia. Esta afirmación es corroborada por el hecho de que no se encuentra en la encuesta ningún huasipunguero cuya edad sea anterior al ciclo vital familiar, es decir, cuando la proporción entre miembros preproductivos y semiproductivos, respecto a los productivos, es más elevada. Por el contrario, un cuarto de las familias huasipungo se encontraba entre los 13 y 20 años del ciclo familiar global (Gráfico n.° 4), periodo en que asciende al ápice de la composición demográfica con un promedio de 6,1 miembros. Por otro lado, 38% se encontraban en el momento máximo de estabilización demográfica entre los 20 y 30 años del ciclo global con un promedio de 7,9 miembros por familias huasipungo. En total, 62% de las familias huasipungo (18 de 29, en términos reales) más jóvenes se encontraban en lo alto de la curva demográfica y de capacidad productiva (Gráfico n.° 4), mientras el 38% restante desliza la pendiente declinante en ambos aspectos.

La característica estructural (tanto demográfica como de potencialidad productiva), al encontrarse en un periodo de la vida familiar de mayor composición numérica y disponibilidad de mano obra y luego de cierta declinación, permite diferenciar, en otro plano, la fase de apegado de la huasipungo. La primera aparece, en cuanto a estos aspectos, como un momento de constitución, de fuerte desarrollo demográfico y, por último, de desequilibrio respecto a la relación número de miembros/capacidad de trabajo. En cambio, la segunda resalta en un primer momento como una fase de «madurez» estructural demográfica y de fuerte disponibilidad de trabajadores (entre los 15 y 30 años del ciclo global) y, en un segundo momento, de desintegración y descenso en ambos aspectos (entre los 30 y 40 años

Gráfico n.º 4
Composición de las familias nucleares Huasipungo y apegados a lo largo del ciclo vital (hacienda Moyurco 1968)



Fuente: «Encuesta de huasipungueros y apegados de la hacienda Moyurco, 1968».
Nota. Se deja de lado a 4% de los apegados entre los 50 y 55 años porque en cifras reales representan 2 casos, cantidad no representativa para sacar un promedio de miembros.

del ciclo global, la cantidad promedio de miembros baja a 5,7 y, posteriormente, a 3,5).

Observemos un último aspecto de la fase huasipungo: su duración. Según los datos, la fase huasipungo parece prolongarse hasta la muerte del titular (el huasipunguero más viejo alcanza 75 años y 4 de ellos estaban entre los 61 y 75 años). Esta es la declaración del mayor de la familia al encuestador, en tanto se autotitula aún «huasipunguero». La afirmación resulta correcta en cuanto a su condición social (prestigio y jerarquía dentro del grupo doméstico y la comunidad), puesto que se le sigue reconociendo como tal. Sin embargo, la realidad de su situación económica y social es diversa y, en todo caso, más compleja.

Para los huasipungueros (hombres) la esperanza de vida en Moyurco parece girar alrededor de los 45 años.[13] A partir de este momento, que corresponde al año 25 del ciclo vital familiar, comienza a desintegrarse la familia huasipungo por muerte de los «taitas»: el titular o su esposa. Si muere la mujer, el padre de la familia continuará como «titular» en pleno derecho hasta que entra en edad post productiva y no puede cumplir más las obligaciones de trabajo personales ante la hacienda. El terrateniente exigirá, entonces, que uno de sus hijos lo substituya. De esta manera, el viejo titular pierde ante la hacienda el reconocimiento y se realizará un traspaso hereditario del lote de tierra en cuanto a derechos y obligaciones. El hijo que se «hace cargo» será considerado como el huasipunguero. En cambio dentro de la unidad doméstica, y la comunidad, el reconocimiento completo del nuevo huasipunguero se realizará plenamente solo con la muerte del viejo titular.

La duración de la fase huasipungo para la hacienda es, por consiguiente, menor que la revelada por los datos de la encuesta. Se puede considerar que, por lo menos, aquel 14% de huasipungueros de más de 60 años de Moyurco se encontraban en una situación como la des-

13. La edad media de los huasipungueros era de 49 años.

crita. En realidad, los «mayores» que pasan al periodo post productivo, primero para la hacienda y, luego, para la unidad doméstica, vuelven nuevamente a una condición social de dependientes, aunque gozan de jerarquía y prestigio.

En cierta medida, el periodo de paso a la edad post productiva del titular coincide, por lo demás, con un momento de desmembramiento de la estructura familiar. En efecto, tal como se observa en el Gráfico n.° 4, a partir de los 50 años de edad del titular (30 años del ciclo global familiar), el número de miembros de la familia huasipungo comienza a disminuir. Todos los hijos e hijas no solamente han pasado la edad matrimonial, sino que, a su vez, algunos pidieron huasipungo o emigraron. Con el titular o su mujer queda, por lo general, el hijo menor, quien se hace cargo de ellos y hereda el huasipungo.[14]

3. La fase apegado: una forma de circulación y distribución

Hemos visto en las páginas anteriores que la fase apegado constituye un lapso inicial del ciclo global de la vida de la estructura familiar, con sus propias características demográficas, de situación económica y de condición social y jurídica consuetudinaria. Por otra parte, la reproducción del conjunto de la familia huasipungo presupone y adopta la forma de un eslabonamiento lineal desde la primera fase hasta la huasipungo: para que la reproducción se realice efectivamente, es necesario que la familia apegada tenga la condición de huasipunguera. La interrupción del proceso de tránsito de una fase a otra significaría una ruptura de la reproducción no solamente de las unidades domésticas huasipungo sino, también, de la comunidad en tanto se constituya en el desenvolvimiento paralelo e ininterrumpido de los

14. De esta manera, se realiza, dentro de la comunidad, lo que Meillassoux define como «circulación idéntica»: la restitución a los posproductivos de la parte de su producción que se destinó a los preproductivos (Meillasoux 1977: 102). Por otro lado, en Pesillo, el 48% de las herencias de los huasipungo fueron para el hijo menor (Crespi 1968).

ciclos globales de las 29 unidades domésticas huasipungo y de las 54 apegadas de la hacienda.

Detengámonos en este mecanismo histórico social particular de división en fases del ciclo vital familiar y su eslabonamiento. En efecto, este constituye una forma original de resolución de un problema estructural huasipungo: la necesidad de una modalidad de circulación y distribución de la capacidad de trabajo entre unidades domésticas.

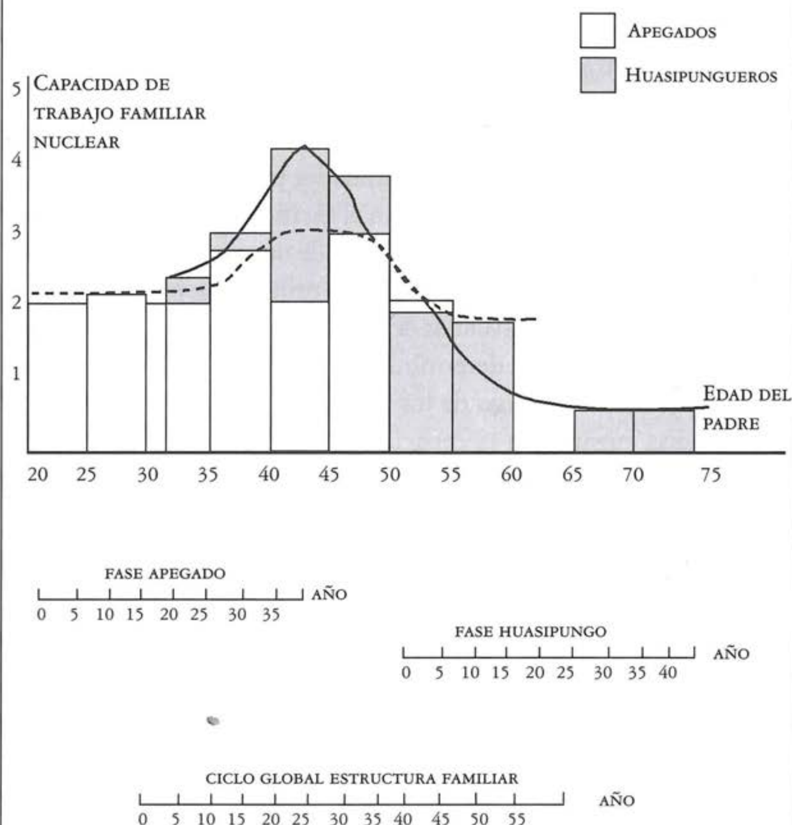
a) *Ciclo vital y desequilibrios demográficos*

Anteriormente se mencionó que existía una relación entre las dos fases y la evolución del ciclo demográfico familiar: el acceso a la condición de apegado marca el comienzo de un ciclo demográfico familiar, de procreación. La fase se prolonga más o menos 20 años (estadísticamente), durante los cuales las familias nucleares pasan progresivamente a la situación de huasipungueras, acceden a la posesión de un lote de tierra y se hacen cargo de las obligaciones de trabajo frente a la hacienda. Este lapso de vida de la estructura familiar, desde el punto de vista demográfico, tiene una característica particular: cubre el periodo formativo y de desarrollo de sus descendientes. Es así que la familia nuclear apegada aumenta progresivamente la cantidad de sus miembros (Gráfico n.° 4) y, pasados los 16 años del ciclo, empieza a disponer de nuevos miembros adultos, siempre y cuando los primeros hijos sobrevivan. En cuanto a la fase huasipungo, sus características demográficas son más complejas.

Podemos distinguir dos momentos: en el primero, entre los 15 y 30 años del ciclo, la familia nuclear alcanza progresivamente la cúspide de su composición demográfica. Es así que el 62% del total de familias huasipungo que se encontraban entre esas edades del ciclo tenían entre 6 y 8 miembros. Al mismo tiempo, este momento coincide con el paso a la edad plenamente productiva de casi todos sus miembros.

En un segundo momento, luego de los 30 años del ciclo, cuando la mayoría de sus descendientes ha alcanzado la edad adulta y de

Gráfico n.º 5
Capacidad de trabajo a lo largo del ciclo vital familiar de las familias apegadas y huasipungueras (Hacienda Moyurco, 1968)



Fuente: Encuesta demográfica de huasipungueros y apegados de la hacienda Moyurco, 1968.
Nota. El promedio de productores para el grupo de edad entre los 40 y 45 años es poco representativo, puesto que comprende, en números reales, una sola familia apegada. No hemos tenido en cuenta este dato para evitar una distorsión de la curva.

matrimonio, la composición demográfica disminuye: entre los 30 y 40 años del ciclo cae a 5,7 miembros y, luego, a 3,5 (Gráfico n.° 4). La familia entra en un periodo de fisión. En Moyurco, para el momento de las encuestas, 38% de las familias huasipungo se encontraban en este periodo.

La relación entre la fase y el ciclo demográfico que acabamos de ver interesa aquí porque tiene, obviamente, directa correlación con la capacidad de trabajo de que dispone la familia, condición esencial de la reproducción económica. En efecto, en cuanto a la capacidad de trabajo,[15] durante la fase de apegado, se constata un largo periodo en el cual la familia no alcanza a dos unidades productivas plenas estadísticamente,[16] como se puede ver en el Gráfico n.° 5 (Cuadro n.° 2). A los 10 años de matrimonio, dispondrá de un medio productor más (nuevamente aquí, siempre y cuando el primer hijo(a) sobreviva) y solamente luego de los 16 años se añadirá un productor pleno. En otras palabras, existe una determinación estructural inflexible, de orden demográfico: a lo largo de los 10 primeros años, la familia arrimada apenas cuenta con la capacidad de trabajo del padre y de la madre, y es solamente entre los 15 y 20 años que (siempre estadísticamente para Moyurco) contará con casi 3 capacidades plenas de trabajo.

La situación de las familias nucleares huasipungo, en cuanto a capacidad de trabajo, es distinta, puesto que estas se encuentran en un momento más avanzado del ciclo demográfico: 24% se encuentran todavía en la fase de ascenso del ciclo (entre los 14 y 19 años del ciclo) y disponen de entre 2,2 y 3,2 capacidades productivas en promedio; 37% han alcanzado la cima de la capacidad productiva (entre los 19 y los 29 años del ciclo) y tienen entre 4,6 y 4,1 capaci-

15. Calculamos «la capacidad de trabajo» de un hombre o mujer entre los 16 y 50 años como igual a una unidad plena. Los miembros de la familia (hombres y mujeres) entre los 10 y 15 años de edad cuentan por un medio productor. La «capacidad de trabajo» es la adición de los dos grupos.

16. Una cierta cantidad de familias arrimadas son incompletas por defunción de uno de los padres.

Cuadro n.º 2
Capacidad de trabajo a lo largo del ciclo familiar de las familias nucleares apegadas y huasipungueras
(Hacienda Moyurco, 1968)

Edad del padre	Apegados			Huasipungueros		
	número de familias	%	capacidad de trabajo	número de familias	%	capacidad de trabajo
20 – 25	14	27	1,8	–		–
26 – 30	15	29	1,9	–		–
31 – 35	10	19	1,8	4	14	2,2
36 – 40	7	13	2,8	3	10	3,2
41 – 45	1	2	2,0	6	20	4,6
46 – 50	3	6	3,3	5	17	4,1
51 – 55	2	4	2,0	3	10	1,8
56 – 60	–			4	14	1,5
61 – 65	–			–		–
66 – 70	–			2	7	0,5
71 – 75	–			2	7	0,5
Totales	52	100		29	100	

Fuente: Encuesta domográfica de huasipungueros y apegados de la hacienda Moyurco, 1968.

Nota. Para la elaboración del cuadro, la población entre los 10 y 15 años se considera «semiproductiva», con una capacidad de trabajo de 50% de un productor pleno entre 16 y 50 años. La «capacidad de trabajo» de la familia es igual a la suma de los dos. Se excluyen 2 familias apegadas cuyos datos son incompletos.

dades; por último, un poco antes de cumplir los 29 años de constitución, la familia huasipungo entra en un proceso de decadencia y su capacidad de trabajo cae brutalmente a los 1,8-1,5 (entre los 34 y 39 años); y, finalmente, a 0,5, luego de los 44 años del ciclo familiar.

Estos datos revelan un hecho importante: la gran mayoría de las familias apegadas y huasipungueras, **visualizadas en tanto familias nucleares** y dentro de las relaciones de la renta en trabajo, care-

ce de condiciones de reproducción económica. En efecto, el desenvolvimiento y las características del ciclo demográfico familiar (la fase apegada eslabonada linealmente a la huasipunguera), con un largo periodo inicial de perfil plano en cuanto a capacidad de trabajo, un periodo corto de fuerte disponibilidad y, por último, la caída brusca a fines del ciclo, implican una **inflexibilidad estructural** particular que tiene dos aspectos. En primer lugar, en el decurso temporal encontramos el hecho de que, de acuerdo con los datos expuestos, la unidad familiar tiene suficiente capacidad de trabajo como para lograr una reproducción autónoma solamente durante un corto momento: 15 años (entre los 15 y 30 años de matrimonio), cuando la duración del ciclo familiar se extiende a lo largo de 30 ó 40 años para la mayoría de las familias. En segundo lugar, los datos estadísticos muestran que, del total de 54 familias nucleares apegadas, tan solo 3 (6%) disponen de 3,3 capacidades de trabajo y, supuestamente, tendrían condiciones para una reproducción autónoma. De igual manera, solo 14 de las 29 familias huasipungo tienen posibilidades de reproducción autónoma puesto que tienen más de 3 miembros plenamente productores. Estos datos significan que, si se enfoca, en un momento dado, el conjunto de unidades familiares, tanto apegadas como huasipungueras, la mayoría se encuentra en una situación de desequilibrio en cuanto a capacidad de trabajo.[17]

En efecto, se debe tener en cuenta las condiciones de reproducción que imponen las relaciones de la renta en trabajo: el acceso a un lote de tierra, que marca el de la hacienda y la comunidad para una familia, implica, igualmente, la entrega de una cantidad determinada del tiempo de trabajo disponible de la unidad doméstica huasipunguera al terrateniente. Como vimos anteriormente, se implanta una división de trabajo dentro de la familia. Una cantidad determi-

17. Dado el carácter estructural de esta situación, la «fotografía» que revelan los datos estadísticos solo se puede modificar dentro de márgenes estrechos. Un cambio radical de la situación implicaría una transformación de la estructura de relaciones sociales en lo que respecta a la capacidad de trabajo.

nada de miembros debe encargarse de la producción de autosubsistencia, mientras el titular del huasipungo, y otros miembros esporádicamente, concurren a los trabajos de hacienda (Guerrero 1977). Por consiguiente, la familia huasipungo no alcanza su reproducción económica si no dispone de una suficiente capacidad de trabajo como para satisfacer ambos imperativos: la esfera de la producción mercantil y la de la reproducción doméstica y comunal, al mismo tiempo y durante todo su ciclo vital.

Para que la reproducción de las unidades familiares tenga lugar, sería necesario que, de alguna manera, alcancen un equilibrio demográfico. Sin embargo, se constata precisamente que, si se enfoca las unidades apegadas y huasipungueras en su vinculación lineal en tanto familias nucleares, el ciclo demográfico impone desequilibrios ineludibles, momentos estructuralmente variables en cuanto a la capacidad de trabajo disponible. En estas circunstancias, tan solo unas pocas familias huasipungo, y durante un lapso relativamente corto de vida, se encuentran en condición de entregar a la vez trabajadores a la hacienda y dedicar otros ratos al cultivo del lote, al pastoreo y al trabajo doméstico. Se trata de aquellas familias que disponen de tres capacidades de trabajo o más, es decir, 47% del total de familias huasipungo a lo largo de 15 años.

En efecto, si se toma en cuenta que la producción mercantil de la hacienda absorbe la capacidad de trabajo casi completa de un miembro de la familia en plena potencialidad productiva,[18] para efectuar las actividades productivas de subsistencia, la familia necesita disponer de, al menos, dos capacidades suplementarias.[19] Se puede es-

18. La hacienda exigía cinco días de trabajo a la semana, sin contar los trabajos colectivos familiares. Aunque al «titular» le quedaban dos días a la semana «libres», este no es un tiempo que pueda ser utilizado como plenamente productivo para la agricultura por su carácter de tiempo semanalmente fragmentado, que impide una continuidad en las labores de un día para otro.

19. La afirmación se basa en los cálculos realizados por A. García (1964: 444) y el ingeniero F. Franco (s.a.: 5-17) de la cantidad de jornadas necesarias para el cultivo de cada producto por unidad de superficie.

tablecer, entonces, la división primaria de trabajo dentro de la familia.

Además, entra en consideración un segundo problema que incide en las posibilidades reales de reproducción de las unidades familiares como células productivas: la «fragilidad demográfica». Como C. Meillasoux (1977: 69) ha mencionado,[20] si enfocamos una unidad familiar, los accidentes demográficos (epidemias, problemas aleatorios de fecundidad, desequilibrios en la tasa de masculinidad y migración), a lo largo del ciclo vital, introducen un factor aleatorio en la reproducción social: provocan desequilibrios imprevistos en la capacidad de trabajo. Por consiguiente, a mediano y, más aún, a largo plazo, la reproducción económica de la familia, por sí misma, resulta imposible.

b) *El grupo huasipungo ampliado: un mecanismo de equilibrio demográfico*

Hasta aquí hemos centrado el análisis de las condiciones de reproducción de las familias apegadas y huasipungueras en tanto núcleos diádicos lineales eslabonados a lo largo del ciclo vital. De esta manera, hemos podido detectar y definir un problema estructural esencial de la reproducción económica: los desequilibrios que introducen los ciclos biológico y demográfico en la disponibilidad de capacidad de trabajo.

Sin embargo, sabemos, en realidad, que la familia existente en los huasipungos es de tipo cronológicamente ampliado; es decir, incluye, además del núcleo diádico del «titular», su esposa e hijos(as), otros núcleos familiares «apegados». Veamos ahora qué ocurre con el desequilibrio demográfico si, en lugar de enfocar familias nucleares, tomamos en cuenta la estructuración real del grupo huasipungo a lo largo del tiempo tal como existía en Moyurco.

20. La existencia de no pocas familias apegadas y huasipungueras diezmadas por la mortalidad en la encuesta de Moyurco prueban su «fragilidad».

Cruzando los datos de la encuesta de Moyurco y las notas de trabajo de campo, se ha podido reconstituir la estructuración real de ocho grupos huasipungo (de los 29) en diversos momentos a lo largo de todo el ciclo vital del «titular».[21] En el Cuadro n.° 3, se calcula la capacidad de trabajo de los ocho grupos huasipungo ampliados en función de la edad del «titular». (Ver Anexo n.° 1).

Cuadro n.° 3

Edad del huasipunguero («titular»), cantidad de miembros, cantidad de familias diádicas y capacidad de trabajo de ocho grupos huasipungo ampliados (Hacienda Moyurco, 1968)

			A		B	
Edad del huasipungo	Edad del titular	Cantidad de núcleos didácticos	Cantidad de miembros	Arrimados individuales	Capacidad de trabajo	A/B
11	39	2	13	0	7	1,8
20	46	3	8	0	5	1,6
10	46	2	12	0	6,5	1,8
19	49	2	12	0	6	2,0
18	67	4	18	0	6,5	2,7
4	70	3	13	0	4	3,2
7	73	4	17	0	7,5	2,2
12	75	3	11	0	7	1,5

Fuente: «Encuesta de la hacienda Moyurco de apegados y huasipungueros, 1968». Datos de campo, 1976.

Nota: Los 8 grupos huasipungos son bastante representativos del conjunto (estadísticamente), puesto que tenían en promedio 2,8 núcleos diádicos, cifra similar a la que se obtiene al dividir el total de familias de Moyurco por la cantidad de huasipungueras.

21. Como se mencionó anteriormente, la encuesta de Moyurco tomó como categorías independientes la de las familias huasipungo (diádicas) y la de las arrimadas. Para un trabajo posterior, queda reconstruir las conformaciones reales de todos los grupos huasipungo ampliados.

Dos observaciones resaltan de inmediato. En primer lugar, no se constata correlación alguna entre la edad del huasipunguero titular y la capacidad de trabajo del que dispone el grupo familiar. En segundo lugar, la capacidad de trabajo del grupo huasipungo es superíor a la de las familias nucleares huasipungueras en la cúspide del ciclo y, al parecer, mantiene una cierta estabilidad por encima del umbral crítico de la subsistencia, independientemente de la evolución del ciclo demográfico de la familia titular.

En efecto, al constituirse como familia ampliada con la agregación de uno o varios núcleos familiares apegados, el grupo doméstico huasipungo entra en un tipo de racionalidad diversa que escapa a las constricciones inflexibles que impone el proceso de desenvolvimiento biológico demográfico a un núcleo familiar diádico. Ahora la capacidad de trabajo disponible ya no está sujeta a una dimensión temporal, sino que depende de las estrategias de reproducción que implementa el grupo por la mediación del apegado como institución en la comunidad. La existencia de un grupo doméstico ampliado permite obviar al menos tres problemas esenciales de la reproducción huasipunguera.

En primer lugar, se eliminan los desequilibrios temporales en cuanto a capacidad de trabajo. Como vimos anteriormente, existen dos etapas críticas en el ciclo vital familiar global: la fase inicial (que coincide durante largo tiempo con el estatuto de apegado), por una parte y, por otra, el momento de segmentación de la familia ya en la fase huasipunguera, a fines del ciclo vital.

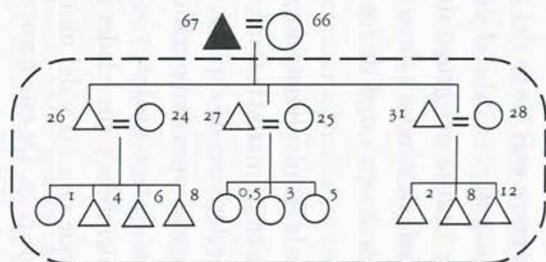
En la primera etapa crítica y durante un período largo, la familia recién constituida no dispone de suficientes miembros en edad plenamente productiva como para reunir las condiciones de una reproducción autónoma. Es así que, aun si la familia apegada tuviera la posibilidad de obtener del terrateniente un lote de tierra, no estaría en condiciones de cumplir las obligaciones de trabajo para la hacienda y llevar adelante las actividades productivas de subsistencia. Los datos estadísticos revelan que este periodo se prolonga unos dos años

Anexo n.º 1

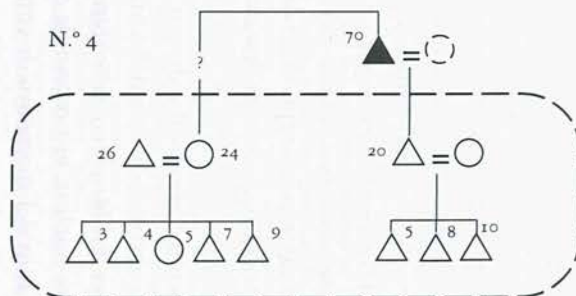
Composición de ocho grupos domésticos huasipungo de la hacienda Moyurco en el año 1968 (grupo residencial)

HUASIPUNGOS:

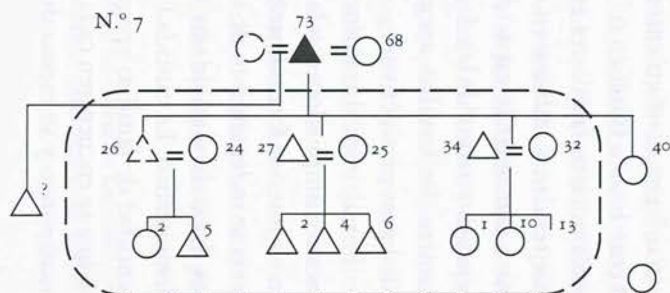
N.º 18



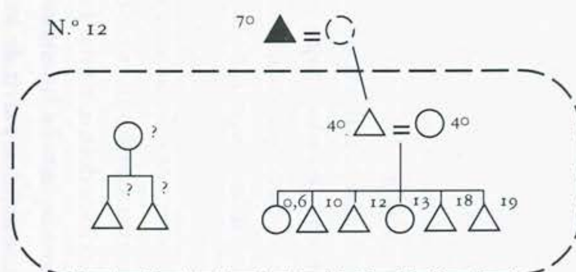
N.º 4



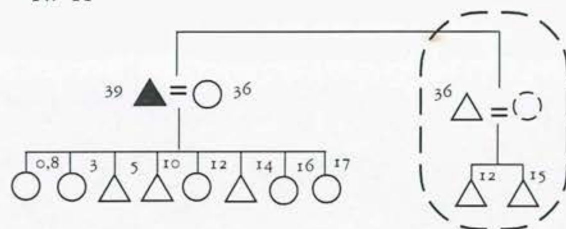
N.º 7



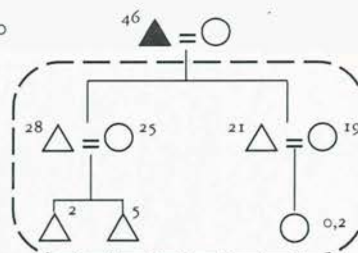
N.º 12



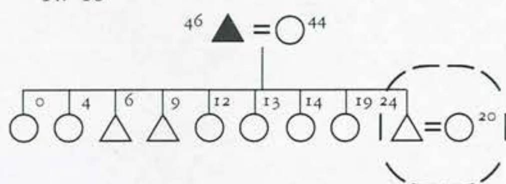
N.º 11



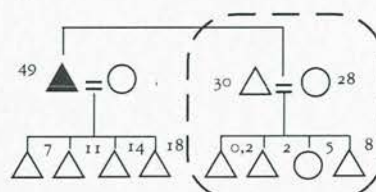
N.º 20



N.º 10



N.º 19



Huasipunguero

15: Edad

Muertos

Apegados

aproximadamente desde el momento de constitución de la familia si ubicamos el umbral mínimo de capacidad de trabajo requerida a tres (Gráfico n.° 5 y Cuadro n.° 2). Al poder «apegarse» a un huasipunguero, no solamente la familia apegada obtiene el usufructo de tierras (bajo la modalidad de «al partir»), sino que, principalmente, por su condición social, escapa a la obligación de entregar permanentemente una cantidad importante de su energía vital al terrateniente. Puede disponer de casi la totalidad de su tiempo de trabajo y emplearlo en los cultivos de subsistencia propios y del titular del huasipungo.

El momento de la segmentación, cuando los descendientes de ambos sexos alcanzan la edad de constitución de una familia, es otra etapa crítica del ciclo vital familiar. En Moyurco, si se toma en cuenta solo a la familia huasipunguera nuclear, el proceso de segmentación comienza a partir de los 30 años del momento de constitución: la composición demográfica del núcleo disminuye rápidamente (Gráfico n.° 4) y, consiguientemente, su capacidad de trabajo cae en pendiente brusca (Gráfico n.° 3). La estrategia de retener o de atraer a otros núcleos familiares en una etapa más joven del ciclo vital para que residan y trabajen en el huasipungo en calidad de apegados permite mantener la capacidad de trabajo del grupo doméstico independientemente de la edad del jefe de familia y de su esposa. De esta manera, las familias apegadas se hacen cargo de los «mayores» de edad post productiva.

Por último, al transformarse la familia huasipungo en grupo doméstico ampliado y con la división primaria de trabajo que imponen en su interior forzosamente las relaciones de explotación de la renta, estas se independizan de las fluctuaciones demográficas características del ciclo vital de una familia de tipo nuclear y se evita el riesgo demográfico. La cantidad de miembros y sus edades dependen de la cantidad de familias apegadas que se acoja y del momento del ciclo en que se encuentren cada una de ellas. De esta manera, el titular del huasipungo y su esposa dispondrán de suficiente cantidad de miem-

bros para cumplir con las obligaciones de trabajo para el terrateniente y, también, efectuar las labores de autosubsistencia en el lote, de manera permanente, sea cual fuere el momento del ciclo vital en que se encuentran la cantidad de descendientes que tengan y sus edades.

La constitución de una forma de familia ampliada, un grupo doméstico particular, resuelve, por lo tanto, un problema esencial que enfrentaban las comunidades huasipungueras sujetas al pago de una renta en trabajo para lograr su reproducción económica. Esta solución interesaba también al hacendado de dos maneras: disponía permanentemente de huasipungueros y, en los meses de mayores trabajos (o aun todo el tiempo), de numerosos «peones sueltos». En efecto, los mayordomos pueden exigir, en nombre del terrateniente, que cada titular de huasipungo cumpla las jornadas de trabajo obligatorias semana tras semana, sean cuales fueren las labores por realizar en el lote durante el año de cultivos[22] y la edad de sus hijos(as). Pero la producción mercantil (agrícola y pecuaria) no solo requería de un personal estable de trabajadores sino, también, de una mano de obra más numerosa para ciertas tareas (siembras, deshierbe, cosechas, limpia de acequias, etc.). Como se ha analizado en otro estudio (Guerrero 1977: 88), la mano de obra suplementaria, conformada por los llamados «peones sueltos» o «libres», se reclutaba precisamente entre los hijos(as) del huasipunguero en edad productiva y los apegados. La formación de un tipo de familia ampliada en el huasipungo es también necesaria para la hacienda: significa la existencia de una sobrepoblación relativa, utilizable de acuerdo con los requerimientos de los cultivos. Por lo tanto, los apegados no solo se insertan en la división de trabajo dentro del grupo doméstico huasipungo como una parte de los miembros que representan el trabajo necesario para las actividades de subsistencia, sino que también entran en el proce-

22. Los momentos de labores agrícolas coincidían en las tierras de hacienda y en los lotes huasipungo, al menos si se trataban de los mismos productos y del mismo piso ecológico.

so productivo de la hacienda, asumen la figura de yanaperos o de «peones sueltos», asalariados, y entregan trabajo extra. Doble funcionalidad abre un margen para modificaciones en el contenido de la institución del arrimaje, de acuerdo con las estrategias reproductivas que implementan las familias arrimadas en diversas situaciones.

c) *El estatuto social y la circulación y distribución de la energía vital*

En su análisis de la comunidad doméstica, Meillasoux (1977: 94) señala que «[...] la distribución de los miembros en situación de dependencia permite repartir mejor la energía humana entre las células productivas y establecer, dentro de las mismas, una proporcionalidad entre la cantidad de miembros productivos e improductivos. Esta política de redistribución de los miembros, en función de las exigencias de la producción, se expresa en la práctica en diversas instituciones y es observada en la movilidad de los individuos entre las familias de una misma comunidad».

Esta afirmación es, sin duda, aplicable a la comunidad campesina que vivía dentro de las haciendas huasipungueras con la condición, sin embargo, de precisarla de acuerdo con las características histórico sociales norandinas. En efecto, la necesidad de redistribuir la energía vital entre los grupos domésticos huasipungo no proviene solamente de los desequilibrios entre grupos generacionales de miembros de los que puede disponer cada unidad doméstica.

La comunidad huasipungo estaba constituida por un conjunto de unidades domésticas, cada una de las cuales tenía en posesión un lote de tierra de dimensión fija (en principio) y debía cumplir una cantidad establecida de jornadas de trabajo para la hacienda, en tanto renta fija de trabajo.[23] En efecto, en Moyurco (como en las demás

23. En el siglo XVI, el cronista español Polo de Ondegardo analizó magistralmente la diferencia entre la renta variable, exigida por las autoridades comunales y el Estado inca en las comunidades de la costa peruana; y la renta fija, implantada por el Estado

haciendas huasipungueras de las cuales disponemos datos) no se comprueba ninguna relación entre la cantidad de miembros de la familia huasipunguera, o del grupo doméstico, y la dimensión del lote de tierra. No existía ninguna modalidad de redistribución de tierras de acuerdo con el momento del ciclo vital y demográfico en que se encontrara. Tampoco se constata alguna forma de adecuación de la cantidad semanal de jornadas de trabajo obligatorias a la capacidad de trabajo de la que disponía la familia huasipunguera a lo largo de su vida, con excepción de los trabajos colectivos esporádicos que implicaban a todos los miembros que conformaban el grupo doméstico en un momento dado.

En esta modalidad de formación histórica de la renta, las variaciones en la composición de los miembros del núcleo familiar, inherente al decurso del ciclo vital, se convierten en inflexibles determinaciones estructurales (biológico-demográficas), que es necesario obviar para conseguir la reproducción económica. En efecto, estas variaciones aparecen como desequilibrios insalvables si tomamos en cuenta únicamente las unidades familiares arrimadas y huasipungueras como familias nucleares en sí mismas, tal como se comprobó estadísticamente. En pocas palabras, el terrateniente exige una cantidad establecida y permanente de jornadas de trabajo cuando, contradictoriamente, la capacidad de trabajo de la familia nuclear es variable en el tiempo del momento de constitución al de segmentación. Esta contradicción encuentra solución, en la hacienda huasipunguera, en la formación de un tipo de estructura familiar (el grupo doméstico) que,

colonial. En el primer caso, la renta se plasma como un espacio de cultivo de dimensión variable de acuerdo con la capacidad de trabajo disponible del conjunto de ayllus y cuya producción va a parar en manos de las autoridades. La renta fija, en cambio, es determinada, en principio, por los funcionarios coloniales como tasa fija, de productos o trabajo, por cada miembro en edad productiva (De Ondegardo 1916 [1571]). Por su parte, Garcilaso de la Vega describe un modelo casi ideal de renta variable en su análisis de «El orden que tenían en labrar las tierras», capítulos II al XVI del Libro V (Garcilaso 1976 [1609]).

por su carácter cronológicamente ampliado, escapa a las determinaciones inflexibles biológicas y demográficas del ciclo vital.

El grupo doméstico ampliado es, precisamente, un resultado de la circulación y la distribución de la energía vital dentro de la comunidad huasipungo que se realiza a través de la práctica institucionalizada del arrimaje. Los nuevos núcleos familiares pueden escoger, como estrategia individual de reproducción y de acuerdo con las posibilidades que manejan, residir en alguno de los huasipungos de la red de parientes sanguíneos o rituales. Es así como se forman los grupos domésticos huasipungo cuya composición varía en el tiempo si se siguen las agregaciones o desagregaciones de núcleos familiares arrimados, y aun personas solas, en función tanto del ciclo vital de cada núcleo como de la densidad personas/tierra en el lote.

Ahora bien, el arrimaje o apegado como institución mediadora de la circulación y la distribución de la energía vital no se reduce a una forma económica. La posibilidad de movilidad de los nuevos núcleos familiares, en lugar de permanecer atados a los padres, implica un conjunto de normas sociales comunales que sanciona derechos y obligaciones a las cuales tienen acceso y se sujetan en tanto grupo social particular. El grupo queda, así mismo, definido por estas normas: tiene una condición social particular, como dependiente transitorio, dentro de las unidades domésticas y la comunidad huasipungo. De esta manera, existe una parte de la población de la comunidad, en un cierto momento de su vida individual y familiar, que no es aún reconocida por el terrateniente como «indios propios», jefes de familia y titulares de tierras, ni tampoco por la comunidad, de manera definitiva, como miembros plenos.

El arrimaje es precisamente una condición social temporal, de transición, que define al grupo de los núcleos recién constituidos como «población flotante», sin arraigo forzoso e inmediato a una estructura particular de parientes, aunque evidentemente existen normas tendenciales de residencia preferencial. Esta población puede ocupar diversas ubicaciones en la división de trabajo tanto de la hacienda

como del grupo (y, por lo tanto, puede «circular»), con excepción de la condición definitiva de huasipunguero titular que marca el paso a un nivel social diverso.

Por consiguiente, vista a nivel de la reproducción de conjunto, la fase apegado del ciclo vital ya no se presenta solamente como un momento inicial más o menos largo de la vida familiar. Tampoco se reduce a una etapa de la reproducción familiar dotada de una lógica intrínseca económica, demográfica o social, al eslabonarse linealmente a la fase huasipunguera cuando la familia adquiere una condición social definitiva y plenos títulos de pertenencia tanto frente a la hacienda como frente a la comunidad.

El análisis centrado en el desenvolvimiento de la unidad familiar esconde la función que cumple la institución del arrimaje en la reproducción de conjunto de la comunidad, como estatuto social, jurídico consuetudinario y económico, y, a la vez, normas de parentesco, que sirven de mediación a la circulación y distribución de la energía vital. Es una forma histórica de respuesta a un problema estructural profundo de la reproducción de las unidades domésticas huasipungueras, pero que, precisamente, se realiza como prácticas individuales de los nuevos núcleos familiares que tienden a su reproducción. Este hecho nos lleva a un último aspecto del arrimaje, como estrategia de reproducción implementada concretamente en diversas situaciones y el contenido que puede tomar para los agentes sociales de cada caso.

4. De forma de circulación a estrategia individual de reproducción

Al constituir una familia, la nueva pareja tiene que buscar un huasipungo donde «apegarse», integrarse a un grupo doméstico, obtener tierra para cultivo «al partir» con el titular y cumplir las obligaciones de trabajo que implica la reciprocidad. La decisión es fundamental, puesto que, en cierta medida, condiciona el futuro inmediato del nuevo núcleo familiar: entra en situación de dependencia hasta que,

en principio, obtenga de la hacienda (por herencia o pedido), a su vez, un lote de tierra. Sin duda, la decisión de dónde apegarse constituye una opción individual de la pareja, pero que se encuentra enmarcada dentro de ciertas normas sociales dentro de las cuales se establecen los criterios de selección, es decir, las estrategias de apegarse. Como norma, el arrimaje en Moyurco seguía las redes primarias del parentesco bilateral (abuelos, padres, hermanos, tíos o padrinos de ambos cónyuges) respecto a un huasipunguero titular, redes que delimitan el campo de las posibilidades admitidas en tanto obligaciones y derechos para apegarse. Sin embargo, dentro de estas posibilidades, la norma ideal de preferencia es la patrilocal, es decir, permanecer en el huasipungo paterno del marido.[24] El parentesco primario es el ámbito dentro del cual, como la decía un ex apegado, «no se puede negar»[25] un pedido. La expresión no debe tomarse de manera mecánica sino dentro del marco de las presiones sociales, afectos y conveniencias económicas que presiden la efectivización de toda norma social. Es así que el titular siempre puede rechazar la aceptación, de acuerdo con una evaluación de sus intereses y las consecuencias de su decisión: el debilitamiento de ciertos lazos de parentesco y aun su ruptura.

Ahora bien, el funcionamiento real de apegarse se fundamentaba, por parte del titular del huasipungo, en la dimensión demográfica del grupo doméstico ya existente.[26] Esta situación, obviamente, dado el carácter casi fijo del tamaño del lote de tierra en posesión, estaba en correlación con la proporción entre tierras disponibles y cantidad de miembros. Por su parte, las nuevas familias que buscaban apegarse escogían, dentro de la red de parientes posibles, a aquellos titulares en los que efectivamente encontraban las mejores condiciones eco-

24. Entrevista a L. L., apegado, octubre de 1976.

25. Entrevista a L.C., ex apegado, octubre de 1976. «A la fuerza con ser padres tenían apegados, a la misma familia de hijo, hija, tenían entonces al partir» (entrevista a R.A., ex huasipunguero, agosto de 1983).

26. Entrevista a L.C., ex apegado, octubre de 1976.

nómicas y una posibilidad de herencia para establecer su residencia. Su capacidad de reactivar la red y las posibilidades tanto económicas como efectivas que esta les ofrece, de acuerdo con su dimensión e intensidad de los lazos, son elementos cruciales en las estrategias para apegarse a determinado grupo.

De esta manera, se realiza concretamente la reproducción de las unidades familiares y de la comunidad en su conjunto.

a) *Transformaciones en el contenido del arrimaje*

Hasta aquí hemos visto el apegarse como una modalidad individual de reproducción que realiza, inconscientemente, una necesidad básica de la reproducción del conjunto comunal.

Sin embargo, en ciertas circunstancias, la práctica de apegarse podía constituir no solo una modalidad de reproducción familiar individual sino, también, de resistencia a la explotación por parte de la hacienda.

En efecto, contrariamente a lo que cabe suponer, no siempre resultaba conveniente solicitar un huasipungo a la hacienda en cuanto se tuviera las condiciones para hacerse cargo. Como me relataban dos ex huasipungüeros, algunas veces «los hijos apegados no querían tomar huasipungo porque el trabajo era bien agitado, bien recargado» y decían «que yo no quiero pedir huasipungo, que mi papá no más sea esclavo en la hacienda sino que al papá no más ayudaremos».[27] «Algunos apegados sembraban así entre familia, sabían sembrar partido con tío, hermano, con taita. Por no trabajar en la hacienda, no sabían tener huasipungo, tenían miedo».[28] Esta situación expresa una estrategia particular del apegarse: la prolongación de la condición social como modalidad de escapar al «hacerse cargo» de las jornadas obligatorias de trabajo que implicaba la condición de huasipungue-

27. Entrevista a L.A., ex huasipunguero, septiembre de 1976.
28. Entrevista a I.A., ex-huasipunguero, septiembre de 1976.

ro. En este caso, el núcleo apegado sobrevivía un tiempo más o menos prolongado y desarrollaba múltiples ocupaciones: cultivaba las tierras al partir en el huasipungo de residencia, obtenía otros lotes al partir donde diversos parientes y, al mismo tiempo, en su calidad de peón suelto en la hacienda, ganaba un jornal monetario temporal.

Bibliografía

BORDIEU, P.

1972 «Trois études d'ethnologie kabyle». En *Esquisse de la «Théorie de la Pratique»*. Ginebra: Lib. Droz.

1979 *La distinction.* París: Ed. de Minuit

CIDA

1966 *Tenencia de la tierra y desarrollo socio económico del sector agrario en Ecuador.* Washintong: OEA

CRESPI, M.

1968 *The Patrons and Peons of Pesillo: a Tradicional Hacienda.* Michigan: University Microfilms.
Este trabajo antropológico, extremadamente detallado, es a mi conocer el único estudio de este tipo realizado mientras funcionaba la forma de producción de la hacienda como tal.

1980 «St. John the Baptist: The Ritual Looking Glass of Hacienda Indian Ethnic Power Relations». En WHITTEN, N. *Cultural trasformation and ethnicity in Modern Ecuador*. Urbana: Universidad de Illinois Press, pp. 477-505.

DE ONDEGARDO, P.

[1571] Relación de los fundamentos acerca del notable daño que resulta de no guardar a los 1916 indios sus fueros, junio 26 de 1571. Lima: s.e.

FAO/ONU

1964 «Plan de recolonización de las haciendas de la Asistencia Social». En: FAO/SF' 3/ECU, Roma.

FRANCO, F.

S.A Informe sobre la hacienda de Pesillo. «Manuscrito mecanografiado». Quito: Biblioteca del PNUD.

GARCÍA, A.

1964 «Estructura de una hacienda señorial en la Sierra Ecuatoriana». En *Ciencias Políticas y Sociales,* n.º 33, septiembre, México, pp. 359-444.

Garcilaso de la Vega, Inca
[1609] *Comentarios Reales de los Incas.* Caracas: Biblioteca Ayacucho.
1976

Guerrero, A.
1977 *«La hacienda precapitalista y la clase terrateniente serrana». En* Anuario Indigenista, vol. xxxvii, diciembre, México, pp. 64-130.

Le Roy Ladurie, E.
1975 *Montallou, village occitan de 1294 a 1324.* París: Gallimard.

Meillasoux, C.
1977 *Femmes, gréniers et capitaux.* París: Maspéro.

Ethnocategories and Andean Metallurgy[1]

Heather Lechtman
Center for Archaeological Materials
Massachusetts Institute of Technology

In his foreword to the volume *The Social Dynamics of Technology*, Tim Ingold (1999) challenges us to specify the claims we make in using the term technology and to justify those claims. Here is my claim. Ethnocategories by which people order experience are rendered through technological behavior just as they are rendered linguistically (Lechtman 1996a, 1996b). Appropriate study of the materials technologies people used to produce objects will allow archaeologists to identify these categories and to investigate their presence and, thereby, their utility as organizing principles in other spheres of social activity.

People understand and manage the physical and social world in which they live by creating ethnocategories of things, events, behaviors, relationships that help render the world intelligible. Systems of classification are expressed linguistically, and we are comfortable in studying language to elicit ethnocategories as keys to the architecture of culture. Ethnocategories are also made behaviorally. Fortunately for archaeology, they are manifest in the materials technologies used to produce the artifacts we study. Manufacturing an object

1. This article originally appeared under the title «Afterword» in *The Social Dynamics of Technology*, edited by M-A. Dobres and C.R. Hoffman (1999), pp. 223-232. Smithsonian Institution Press, Washington, D.C.

always involves accommodation between the properties of the material from which the object is made and the object's design: the possibilities and constraints any material presents in handling versus how we want the material to perform. The fact that the physical properties of any natural material are immutable and invariant wherever the material is found means that variations in the ways groups of culture-bound practitioners manage materials reflect cultural choices. Our ability to identify cultural decisions and choices in the technologies behind object production lies precisely in this regularity in the physics of matter (Smith 1975, Lechtman 1977, Hosler 1994).

My claim is that we may identify in materials management certain cultural principles people used to order and structure reality through technological performance, just as they organize and systematize the world through language. There is no claim that linguistic and technological ethnocategories always coincide. Sometimes they do not. But both exist, and it is up to archaeologists to identify ethnocategories that are made concrete in artifacts by virtue of the artifacts' production histories.

Ethnocategories and principles accompanying the management of metal in the central Andean area

As an example of this approach, I offer insights based on a large body of laboratory data that identify central Andean metallurgical practice in prehistory. One of the primary ways Andean objects carried and conveyed meaning was through the materials and procedures used in their manufacture (Lechtman 1977, 1984, 1993). Meaning inhered in the activity and performance of production, in process as well as in product. Cultural and material attributes were realized through and were at one with appropriate technological performance (Lechtman 1996a).

What ethnocategories and attitudes about metal as a material can we discern from Andean metal technologies?

Metal is a solid material

Andean peoples chose to focus on and to utilize those mechanical properties of metal that allow it to be shaped as a solid material: plasticity, malleability, hardening through deformation, and softening through moderate annealing. The alternative of shaping metal as a liquid material by casting it into a mould —techniques highly developed in the lost-wax castings of Colombia, Central America, and southern Mexico— was paid scant attention by Andean smiths. The distinction between these two approaches to the handling of metal is significant. The art of casting, or shaping metal as a liquid, lies in the design and preparation of the mould, not in the pouring of molten metal. The material critical to success is the refractory of which the mould is constructed. The integrity of the casting that solidifies inside is a function primarily of proper mould design. It is the mould that determines the object's shape, not the liquid metal.

Metal is a plastic material

Shaping metal as a solid relies entirely upon the mechanical properties of the metal, most particularly on its plastic behavior. Metal deforms plastically; it alters shape under the influence of an external force, such as a hammer blow and, when the force is removed, maintains the new configuration. Andean smiths were expert in the plastic deformation of the metals and alloys they produced; they concentrated on plasticity as one of metal's most valuable mechanical properties and pushed that property to its limits (Lechtman 1988). It is clear that metal in the form of sheet, hammered to uniform thickness and at times to the thinness of foil, was highly valued in and of itself (Hosler, Lechtman, and Holm 1990).

Flat, two-dimensional sheet served also and almost universally as stock from which to build three-dimensional forms. Smiths carefully hammered and pre-shaped sheet metal parts, then assembled and joined them mechanically or metallurgically to construct animal and

human figurines and other hollow, closed forms. No sculpture was too small for this sheet assembly treatment. Some of the most complex and imposing constructions we have in metal are miniatures that measure only 1-2 cm in height (Lechtman 1988).

A preponderance of Andean symbolic objects in metal appear to be of gold and silver; they are made of sheet metal. A key requirement of any sheet metal tradition is the production of sheet from material rigid enough to maintain its form. By adding copper to silver and copper to gold Andean smiths produced alloys that performed admirably. Copper as an alloying element strengthens but also toughens silver and gold. Toughness is the opposite of brittleness; a tough metal is one that resists fracture. Binary silver-copper and gold-copper (or ternary gold-copper-silver) alloys were Andean solutions to the problem of producing metals malleable enough to perform plastically when hammered into sheet and rigid enough to maintain the shape their very plasticity enabled them to achieve.

We can begin to contemplate some of the attitudes Andean smiths held about metal. First and foremost, metal was a solid whose mass could be and commonly was extended into thin, flat forms. Uniformity of thickness was achieved regularly, and thinness had value. The mechanical properties metalworkers sought and developed in alloys were plasticity, malleability, and toughness —not hardness, strength, and sharpness, those properties we associate with the development of metallurgy in the ancient Old World. Plasticity, malleabilty, and toughness are mechanical properties of natural materials. *Planarity*, a quality that describes the state of the material from which most constructs in metal were built, is a property of Andean technological style in metal and in the management of other materials, like cloth (Lechtman 1996a).

Alloys are media of transformation

Andean metallurgy was a three-component system. The elemental or material components are copper, silver, and gold. The system was

set in place as soon as these three metals were identified and used commonly, early in the Early Intermediate Period (ca. 200 B.C.- A.D. 600), and the triad remained a physical and cultural reality through the Late Horizon (ca. A.D. 1476-1532).

The most important physical property of Andean metals and alloys was their color. We recognize Andean metallic colors not primarily on the basis of linguistic evidence about color categories (Money 1998) but from consideration of the archaeological and laboratory-technical data on how metals were made and used to achieve culturally appropriate color. Metal objects, especially those made from sheet, often underwent dramatic color change during the fabrication process. Laboratory studies have shown that copper is always the medium for such color transformation (Lechtman 1973, 1984). Copper was the mother of Andean metals in the sense that it generated the properties Andean peoples sought in metal. Copper was the source of those properties, the instrument of transformation. Color was managed primarily through the development and use of two key alloy systems: the alloys of copper with silver and copper with gold, the latter commonly known as *tumbaga*. The mechanisms responsible for the dramatic color alterations these alloys undergo as they are hammered into sheet are often referred to as depletion and enrichment. The terms *depletion silvering* and *depletion gilding* describe these metallurgical color-development techniques. Copper, the necessary agent to color transformation, is always a major constituent of the alloy. The binary and ternary *tumbaga* alloys enabled objects to present culturally required metals and colors —varied hues of copper, silver, and gold— produced through transformations within the structure of the alloys themselves. Thus color, the emblem of the object, comes from inside it. In the Andes, color was the external and enhanced consequence of a change in internal state or structural order (Lechtman 1996a).

Precise knowledge and its cultural organization

We have identified two components of a central Andean technological style to which metalworkers were committed in prehistory. The features of one component include planarity (two dimensionality) and joining of pliable parts. The other component is characterized by development of a layered structure within the material itself and the realization of surface color through the manipulation of such structural layers. Both components were achieved through management of the metal copper.

There are some clear levels of correspondence between the handling of metal and the management of cotton and camelid fibers in the Andean zone (Lechtman 1988, 1993, 1996a). Both resulted in the manufacture of essentially planar expanses of pliable material: metal sheet and woven web. These then served as the basic products for the elaboration of other objects, such as metal sculpture and cloth garments. If, however, we consider *dimensionality* rather than form as the focus of Andean manufactures in cloth and in metal, we note that the three dimensions of a woven web or a metal sheet are given by its two areal dimensions and by a third vector that defines what lies inside or beneath. This third dimension corresponds to the essence of the material or the object and is structure dependent. In structural weaving, for example, designs and color areas, all the message-bearing features of the cloth, are generated by the manipulation of planes of warp and weft yarns, the structural building blocks of the woven web (Lechtman 1984, 1993, 1996a). The meaning of woven cloth in the Andes is synonymous with its rendering; structure and essence are one (Conklin 1996).

The same argument holds for the depletion and enrichment phenomena that develop culturally appropriate colors at the surface of metal objects. In analogy with woven materials, the internal structure of many worked, *tumbaga*-type alloys consists of intermeshed layers of metallic phases. The manipulation of this microstructutre is what generates and releases the color.

If our aim is to identify certain aspects of the culture of a prehistoric people from their technological experience, then we need to ask the question: do these features of Andean technological behavior —ethnocategories technologically rendered— reflect or embody, or did they even help generate, a conceptual system more broadly held by Andean peoples? Ethnohistorians and ethnographers of present-day Andean communities discuss long-held Andean beliefs in the presence of a life force or «animating essence» (Allen 1988; Carpenter 1992) in all things, including manufactured objects (Taylor 1974-76; Harrison 1982). The ethnographies also describe an Andean cosmic vision of a circulatory world (Urton 1981; Allen 1988) in which spatial and temporal components are inseparable. That world has a «subterranean interior that contains both past and future» (Allen 1988: 226); the interior world incorporates events that have already occurred and that may reoccur, to emerge outside. These events, like the setting and the rising sun or the flow of celestial and terrestrial waters, pass through a plane that separates celestial space from the underworld, in a circulatory round. The earth is this plane, a mirror that alternately reflects celestial and subterranean order across and through itself (Urton 1981).

The technological ethnocategories considered in this discussion of Andean metal artifacts —solidness, plasticity, planarity, transformation— join space, or the material aspect of the world, with time, both history and the future, in that, as a system, they differentiate essences from interior states or conditions. The development of the essential qualities manifested by cloth or metal are historical processes; the end result comes from altering a previous condition and transforming it in present time. This set of ethnocategories is observable in the archaeological record as features of what people decided to do as they managed aspects of their material world. We identify them because they remain as physical facts of technological behavior. What they show is that the relations between technological performance and the shared cultural expectations that

render the world intelligible to Andean peoples seem close (Lechtman 1996a).

Ethnocategories linguistically and technologically rendered

The highland mining district of Julcani, in Peru's Department of Huancavelica, draws miners largely from communities in Angaraes Province, where the mine is located. They work a polymetallic silver-lead-zinc deposit, though enargite (copper sulfarsenide) ores are also present. The miners share a set of beliefs about the underground world from which they extract metallic ores and about the relationships of the ores to that world and to one another (Salazar-Soler 1992). These beliefs integrate ideas with strong roots in the preHispanic past and others introduced by Europeans in the sixteenth and seventeenth centuries.

Ethnohistoric accounts describe certain attitudes and practices surrounding mines and the mining of metallic ores that were current among Andean communities during the Inka hegemony (Berthelot 1978). Miners selected, safeguarded, and venerated certain exceptional ore specimens they extracted from individual mines. These metallic minerals they called *mamas*. *Mamas* were distinguished by some special quality or suite of qualities: richness of the metal content of the ore, extraordinary size, vivid color, unusual shape, rare beauty. *Mamas* were *huacas*, sacred stones; each mine had its own *huaca*, regardless of the kind of metallic ore it represented: gold, silver, copper, mercury.

In a more general sense, we learn from early Spanish accounts that Andean peoples considered metallic minerals as products of the earth, just as plants are such products. Metallic minerals, like plants, were believed to be born and to grow inside the earth, from which they are harvested (mined). The first and largest fruits of unsown plants were selected each year and designated *mamas*, which suggests that they, along with unique metallic mineral specimens, were

identified and named according to a fundamental Andean system of organization (Berthelot 1978; Salazar-Soler 1992).

In their myths and in ritual practice, Julcani miners today preserve the continuity of these traditions. A myth that recounts the origin of metals describes their birth in the order: gold, silver, copper, lead. Of all the metallic minerals, Julcani miners believe, only gold has completed its cycle of growth and maturation inside the earth; thus gold is the sole metal, the *mama*, to have been born. The other metals —silver, copper, lead, mercury— are incomplete, considered by the miners as fetuses or still born (Salazar-Soler 1992).

Gary Urton (1997) comments that the classification of metals, by these contemporary miners and by Andean peoples in prehistory, follows a fundamental paradigm that operates in the Quechua language. Urton shows that non-numeral, ordinal-like sequences —such as the fingers of a hand, the tines on a pitchfork, the vertical position of a sequence of ears of corn on a stalk, the interrelated groups of *ayllus* (kin groups) occupying a given territory, the colors of the rainbow— are conceptualized in Quechua in terms of reproductive processes and kinship relations. « ...[O]rdination is constructed as a set of relationships having as its prototype a 'natural' set of four or five members beginning in a principle associated with *mama*, the mature, reproductive female, and ending in an immature, essentially nongendered member of a consanguineal group, the child» (Urton 1997: 87). Urton argues that the role of *mama* as «progenitrix» in Quechua systems of classification operates for metals as for other sets that order members through states or stages of reproduction. Metals grow inside the earth from a common *mama*, gold; silver, copper, lead, mercury follow as less developed, «weaker» members of the line.

This metal set is unlike the other ordinal-like sequences Urton uses as examples of Quechua classification schemes, however, for in all of those, some physical relationship associates the members: fingers to hand, tines to pitchfork, color bands to rainbow, corn cobs to

corn stalk, *ayllus* to common territory. The link between *mama* and offspring is readily apparent. The metal sequence is founded on no such physical associations. The physical features that assemble metallic minerals in a natural group are their location within the earth, and the need for people to intervene and to excavate them from a subterranean environment in order to process them for their metallic content. A mine exists only when miners elect to exploit an ore; under such circumstances, all metallic ores are physically associated with mines. But the ores are not necessarily associated with one another —as are fingers or tines. In a polymetallic deposit, certain ores such as those of silver, lead, and zinc, may be present in zoned association. But others in the classificatory set will not be present. Some deposits are rich in a single mineral species, yielding none of the other members of the set. Finally, metallic ores of one species do not alter to ores of another. There are no physical or chemical processes by which such transmutation occurs. It may be that in the case of metals, the analogy with plants that grow and mature, producing ripe fruit, encouraged the grouping of metallic minerals in a sequence of members with a head: a *mama*. But the order among members likely represents cultural hierarchies established for them early in Andean prehistory and preempted by the Inka. That order reflects social status, religious, and gender ascriptions that governed how and by whom these metals were used (Alva and Donnan 1993; Lechtman 1997).

The utility of a materials-archaeological approach in this instance, of focusing on what and how people do rather than on what and how they say, is that it confines us to scrutiny of metals and their relationships in practice. Ethnocategories arise from patterns of technological practice, whether or not those patterns are labeled linguistically. My estimation that copper was the mother of metals among Andean smiths comes from the facts of how copper was managed in association with other metals. It does not assign to copper the role of *mama*, or any other role for that matter. Role assignment is a cultural

function. It simply reports kinship between copper and other metals when they are alloyed together. In Andean metallurgy, copper was the metal whose presence enabled previous properties to be altered and new ones to be generated.

Bibliography

ALLEN, C.J.

1988 *The Hold Life Has: Coca and Cultural Identity in an Andean Community*. Smithsonian Institution Press, Washington, D.C.

ALVA, W.L., and C.B. DONANN

1993 *Royal Tombs of Sipán*. Fowler Museum of Cultural History, University of California, Los Angeles.

BERTHELOT, J.

1978 L'exploitation des métaux précieux au temps des Incas. *Annales: Économies, Sociétés, Civilisations* 33(5-6): 948-966.

CARPENTER, L.K.

1992 Inside/Outside, Which Side Counts? In *Andean Cosmologies through Time*, edited by R.V.H. Dover, K.E. Seibold, and J.H. McDowell, pp. 115-136. Indiana University Press, Bloomington.

CONKLIN, W.J.

1996 Structure As Meaning in Ancient Andean Textiles. In *Andean Art at Dumbarton Oaks*, edited by E.H. Boone, pp. 321-328. Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington, D.C.

HARRISON, R.

1982 Modes of Discourse: The *Relación de antiguedades deste reyno del Piru* by Joan de Santacruz Pachacuti Yamqui. In *From Oral to Written Expression: Native American Chronicles of the Early Colonial Period*, edited by R. Adorno, pp. 65-99. Maxwell School of Citizenship and Public Affairs, Syracuse University, Syracuse.

HOSLER, D.

1994 *The Sounds and Colors of Power: The Metallurgy of Ancient West Mexico*. MIT Press, Cambridge, Mass.

HOSLER, D.; H. LECHCTMAN, and O. HOLM

1990 *Axe-monies and Their Relatives*. Studies in Pre-Columbian Art and Archaeology 30. Dumbarton Oaks, Washington, D.C.

INGOLD, Tim

1999 Foreword. In *The Social Dynamics of Technology*, edited by M-A. Dobres and C.R. Hoffman, pp. vii-xi. Smithsonian Institution Press, Washington, D.C.

LECHTMAN, H.

1973 The Gilding of Metals in Pre-Columbian Peru. In *Application of Science in Examination of Works of Art*, edited by W.J. Young, pp. 38-52. Museum of Fine Arts, Boston.

1977 Style in Technology-Some Early Thoughts. In *Material Culture: Styles, Organization, and Dynamics of Technology*, edited by H. Lechtman and R.S. Merrill, pp. 3-20. West Publishing Company, St. Paul.

1984 PreColumbian Surface Metallurgy. *Scientific American* 250: 56-63.

1988 Traditions and Styles in Central Andean Metalworking. In *The Beginning of the Use of Metals and Alloys*, edited by R. Maddin, pp. 344-378. MIT Press, Cambridge, Mass.

1993 Technologies of Power-The Andean Case. In *Configurations of Power in Complex Society*, edited by J.S. Henderson and P.J. Netherly, pp. 244-280. Cornell University Press, Ithaca.

1996a Cloth and Metal: The Culture of Technology. In *Andean Art at Dumbarton Oaks*, edited by E.H. Boone, pp. 33-43. Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington, D.C.

1996b Andean Metallurgy. In *Pre-Columbian Science*, edited by A.F. Aveni. *Storia della Scienza*. Istituto della Enciclopedia Italiana, Rome, in press. Ms. 1996.

1997 The Inka, and Andean Metallurgical Tradition. In *Variations in the Expression of Inka Power*, edited by R. Matos, R. Burger, and C. Morris. Dumbarton Oaks, Washington, D.C., in press. Ms. 1997.

MONEY, M.

1998 *El Significado de los Metales en los Andes de Acuerdo a los Diccionarios Aymara y Quechua del Siglo XVII*. Unpublished Ph.D. dissertation, Department of History, Columbia University, New York.

SALAZAR-SOLER, C.

1992 Magia y modernidad en las minas andinas. Mitos sobre el origen de los metales y el trabajo minero. In *Tradición y modernidad en los Andes*, edited by H. Urbano, pp. 197-219. Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartholemé de las Casas», Cusco.

SMITH, C.S.S.

1975 Metallurgy as a Human Experience. *Metallurgical Transactions* A 6A(4): 603-623.

TAYLOR, G.

1974-76 *Camay*, *camac*, et *camasca* dans le manuscrit quechua de Huarochirí. *Journal de la Société des Américanistes* 63: 231-244.

URTON, G.

1981 *At the Crossroads of the Earth and the Sky: An Andean Cosmology.* University of Texas Press, Austin.

1997 *The Social Life of Numbers: A Quechua Ontology of Numbers and Philosophy of Arithmetic.* University of Texas Press, Austin.

Yanas y Mitimaes.
Alteraciones incaicas en el mapa étnico andino[1]

Ana María Lorandi[2]
Lorena Rodríguez[3]

> Los archipiélagos verticales y la interdigitación étnica necesitan verificación e identificación a lo largo de toda la cordillera andina, desde Cachi hasta Mendoza, desde Manabé y Piura hasta Cochabamba y Antofagasta. Nos damos cuenta que urge elaborar un atlas histórico y etnográfico del mundo andino. (Murra 1975)

Introducción

Tal como lo sugiere la cita de John Murra que hemos colocado como epígrafe, la puesta en marcha de frecuentes traslados de población, inaugurada tal vez en tiempos remotos por las sociedades andinas, produjo profundas y, en buena medida, irreversibles alteraciones en el mapa étnico regional. Pero si esto es cierto a nivel de las jefaturas, o reinos como los llamó Murra en 1975, mucho más lo fue si lo consideramos a nivel del desarrollo del Tawantinsuyu. Como podrá ver-

1. Esta investigación ha sido financiada con fondos de la Universidad de Buenos Aires (UBA) y del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)
2. Profesora de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA e Investigadora principal del CONICET.
3. Tesista de Licenciatura, Departamento de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras de la UBA.

se en este trabajo con el ejemplo de las migraciones masivas en el espacio del Chinchaysuyu, los traslados alcanzaron distancias que, en algunos casos, superaban los 1500 kilómetros. Estas alteraciones en el mapa étnico no pudieron realizarse sin provocar profundos cambios en las relaciones interétnicas. Y aunque nuestro análisis solo pretende, por el momento, realizar una primera presentación que refleje la dispersión y la magnitud de los traslados en esa provincia inca, la investigación tiene pretensiones más ambiciosas que expondremos a título de hipótesis.

Hasta el presente, nos hemos limitado a realizar una revisión pormenorizada de la bibliografía y hemos aprovechado, en la medida de lo posible, la documentación que, en algunas ocasiones, ha sido transcrita en los artículos publicados. No hemos consultado esa documentación en sus versiones originales (salvo unos pocos casos) y, por lo tanto, somos conscientes de que pueden haberse deslizado errores que aún no hemos controlado. De todas maneras, nos parece que esta primera aproximación significa un avance importante en el desarrollo de una problemática que John Murra había previsto hace mucho tiempo y que merece que redoblemos nuestros esfuerzos para realizar nuevas indagaciones. Por eso nos proponemos, por un lado, ir avanzando en la confección de un mapa étnico que abarque el espacio total controlado por el Tawantinsuyu y, por el otro, estudiar, cuando las fuentes así lo permitan, los efectos sociales y culturales de estas migraciones compulsivas.

Algunas reflexiones sobre el estatus y condiciones de instalación de los *yanas y mitimaes*[4]

Todos sabemos que la práctica de instalar colonias para lograr la autosuficiencia pudo tener una larga historia en los Andes. Y sabemos

4. Por el momento, para estas dos categorías, nos remitimos a los conceptos tradicionales: *mitimaes* serían las personas trasladadas pero que no pierden las relaciones con su

también que los señores del Cuzco aplicaron el modelo a nivel de todo el Tawantinsuyu y ampliaron no solamente la escala del espacio sino, también, el estatus (y acrecentaron el número de *yanas*) y el número de colonizadores, así como la variedad de funciones. Los objetivos del Estado para implementar esta política de migraciones compulsivas fueron de muy diversos órdenes. Una breve síntesis de los que parecen los más evidentes permitirá evaluar la significación que estos traslados pudieron tener en el funcionamiento global del Estado inca.

En primer lugar, es necesario destacar que la instalación de *yanas* y de *mitimaes* para cumplir con fines estatales no puede aislarse de otros aspectos centrales en las prácticas del control político y económico: por un lado, la construcción de la fantástica red de caminos, que incluyen puentes, que permitió una fluida comunicación a lo largo de todo el Tawantinsuyu; y en segundo lugar, la apropiación de tierras y la instalación de tambos, algunos verdaderas ciudades —el urbanismo obligado, como lo denominó Craig Morris (1973)— que consolida el control territorial. En esos terrenos y centros, se instalaron diversas categorías de trabajadores, temporarios o permanentes, destinados a producir bienes de uso y de consumo para el Estado, almacenados en centenares de colcas; para custodiar las fronteras; asegurar los servicios rituales en lugares sacralizados; o para servir a las momias de los incas. Por lo tanto, la ocupación efectiva del espacio incluyó la apropiación de tierras, la fundación de centros urbanos de distinta magnitud, la instalación de mano obra para producir bienes y servicios, y la construcción de caminos y puentes para facilitar la circulación de gente, de productos y de información. Todo ello ocurrió bajo la administración directa o indirecta de funcionarios designados desde el Cuzco. Estas condiciones colocan a los incas como los

núcleo de origen; y *yanas*, aquellos que pasan a depender totalmente del inca o de aquellos a quien él los asigne. Los matices para el caso del Tawantinsuyu serán analizados en el texto (ver Murra 1975 y 1978; y Rowe 1982).

fundadores de uno de los Estados precapitalistas más acabados y complejos al arbitrar medidas que favorecían la macro autosuficiencia y que, sumadas a la organización decimal de las poblaciones en las regiones centrales, permitieron que, por diversos medios, se ejerciese una ajustada supervisión fiscal sobre aproximadamente doce millones de personas.

Sabemos también que las prestaciones, en su mayor parte en energía como tantas veces lo ha subrayado Murra, pudieron cumplirse en tiempos y bajo condiciones disímiles. La más simple fue la de cumplir turnos de trabajo en las tierras que habían sido apartadas del dominio comunal pero que estaban próximas a los asentamientos originales de las comunidades. El trabajo rotativo o *mit'a* bajo estas condiciones significaba que se debía destinar energía para beneficio de los conquistadores incas, pero no alteraba en demasía la vida de esas comunidades.

Cuando se trató, en cambio, de traslados con turnos que podían prolongarse por varios meses, un año o tal vez más, la situación comienza a producir disturbios de otra índole. Los *mitimaes* no perdían sus derechos en la comunidad, pero sus parientes debían atender sus parcelas o cuidar a sus animales mientras durara su ausencia. Y, en realidad, no sabemos cuánto tiempo permanecían estos *mitimaes* en sus nuevas instalaciones y, si en los casos en los que había grandísimas distancias entre el lugar de origen y el de destino, los tiempos largos no se transformaban en semipermanentes o en permanentes y, en definitiva, no soportaban condiciones similares (aunque no iguales por razones de estatus legal) a los *yanas*, es decir, aun en los casos en que los migrantes, bajo estas condiciones de desascripción parcial, mantuviesen su condición de *mitimaes*.

Con este comentario, queremos señalar que no existe, en la práctica, una frontera neta entre el estatus de *mitimae,* cuando estos eran trasladados a grandes distancias para integrar los contingentes que servían en el «archipiélago» estatal, y los *yana* que interrumpían sus obligaciones hacia sus señores naturales y debían adscribirse en for-

ma permanente al señor del Cuzco o a algunos de los miembros nobles de las panacas reales. Es obvio que la diferencia de estatus creaba situaciones distintas en términos de obligaciones ya fuera con sus comunidades de origen o bajo la nueva jefatura. En principio, la desascripción del *yana* es fundamentalmente fiscal, y nadie debía reemplazarlo para cumplir con las prestaciones a sus señores originarios. Además, como lo expresa Rostworowski, al *yana* no se le debía rogar; por el contrario, se le podía ordenar para que ejecutase las funciones para las que estaba destinado. Al final de su libro *Organización Económica del Estado Inca*, Murra sugiere que estos traslados y desascripciones creaban una nueva categoría social en la que las relaciones económicas y rituales ya no estaban entretejidas con los parentescos de consanguinidad o simbólicos que caracterizaba el comportamiento de las sociedades andinas. La violenta invasión española cortó de raíz ese proceso de transformaciones que pudo tener resultados impredecibles.

En realidad, se sabe muy poco, mucho menos de lo que anhelamos, sobre las formas de integración de estos colonos estatales en sus nuevos y lejanos asientos. Estamos seguros de que cada grupo recibía tierras para su propio sustento y el Estado solo se responsabilizaba de alimentar a los trabajadores que cumplían turnos muy cortos y que tenían asegurada su reproducción social en su propia comunidad. El ofrecimiento de comida y bebida a cambio de un servicio formaba parte de las obligaciones de reciprocidad que caracterizaba el comportamiento andino, y el Estado las asumía como cualquier señor local. Se sabe también que había dos formas de incorporación en el nuevo asiento: o bien quedaban bajo la autoridad de un funcionario directamente designado desde el Cuzco, o bien el curaca local podía sumar a su estatus original el de funcionario estatal y tener responsabilidades en la organización del trabajo de los forasteros. Los datos que hemos recogido sobre situaciones en el Chinchaysuyu sugieren que los *yanas,* en general, eran controlados directamente por el *totricoc* estatal, en particular cuando se trataba de especialistas o camayos,

mientras que muchos casos de *mitimaes* eran incorporados a las *huarangas* locales bajo la autoridad de su curaca.

Pero, a partir de este punto, las dudas y las preguntas se multiplican. Por ejemplo, ¿cómo se pueden distinguir los procesos precoloniales y poscoloniales, cuando toda la documentación, de alguna manera, refleja en mayor o menor medida los cambios producidos por la invasión española? Los invasores no siempre podían distinguirlos con precisión, y este hecho crea problemas para ajustar el análisis. Ya sea de manera directa o indirecta, la modificación en las condiciones de autoridad después del colapso imperial pusieron al descubierto procesos sobre los cuales no sabemos cuándo reproducen situaciones o prácticas previas, y cuándo eran respuestas al nuevo contexto político. Es evidente que, en muchos casos (pero no sabemos si en todos), la situación de los forasteros que resuelven quedarse en el nuevo destino provoca conflictos que se hacen visibles en diversos tipos de litigios. A pesar de estos casos, hemos observado que la identidad se conserva, inclusive por siglos. Pero esta particular situación, ¿impide las uniones interétnicas? Tenemos ejemplos provenientes de regiones muy diversas que muestran que la respuesta a esta pregunta es muy compleja y, seguramente, muy diversas según las circunstancias.

Podemos ilustrar estos problemas con algunos ejemplos. Citaremos, en primer lugar, un caso en el norte argentino, en los valles Calchaquíes, donde *mitimaes* provenientes de la provincia de Canas permanecieron en su nuevo asiento y perduraron durante toda la época colonial conservando su propia identidad.[5] No obstante, al menos a nivel de sus respectivas autoridades, se habían producido uniones con miembros de los linajes originarios. Y sabemos también que ejercían una especie de alternancia en el gobierno de los pueblos considerados

5. Se trata de los paciocas instalados en el pueblo de Tolombón. Los datos sobre su condición y procedencia fueron publicados por el jesuita Pedro Lozano (t. v, 1785) pero sin identificar la fuente; sospechamos que se trata de informes de los misioneros no volcados a las cartas Annuas.

en la documentación como los pueblos de tolombones (originarios) y paciocas (descendientes de *mitimaes*) (Lorandi *et. al.* 1997). Sin embargo, en la misma región, otros *mitimaes* parecen haber estado en permanente competencia con los originarios, justamente por la intención de estos últimos de recuperar las tierras perdidas por disposición del Cuzco. Nuestras investigaciones en los valles Calchaquíes demuestran que sus pobladores, considerados belicosos y en permanente guerra interna, en realidad estaban tratando de resolver conflictos provocados por la redistribución poblacional y territorial incaica.

En los Andes centrales, hay casos también muy interesantes y mejor documentados. Una serie de juicios entablados entre indígenas durante la colonia revela que, en muchos casos, los originarios reclamaban las tierras que el inca les había arrebatado para entregarla a sus *yanas* o *mitimaes* y que no les fueran reintegradas después de la invasión española. No se trata de las tierras que el Estado reservaba para sí, que ingresaron en otros procesos de reasignaciones, sino de aquellas otorgadas para la manutención de los colonizadores. El caso de Cupi o Millerea, pueblo de tejedores y olleros en las proximidades de Huancané, provincia de Omasuyu resulta interesante (Murra 1978, Espinoza Soriano 1987, D'Altroy *et. al.* 1994). Los incas habían asolado duramente a los originarios a raíz de su resistencia y posteriores levantamientos de los Canas de Ayaviri y del señorío Colla. Un *curaca* de Huancané expresa claramente que debieron ceder esas tierras porque «[...] no osaron resistir la voluntad del dicho ynga por el temor que como a tirano le tenían [...]» (Murra 1978: 148). Wayna Cápac había instalado en ese lugar 1000 *mitimaes qompicamayoq y ticacamayoq* (confeccionistas de ropa adornada con plumas) y 100 ó 300, según diferentes testimonios citados por Espinoza Soriano (1987: 249), *sañocamayoq* u olleros; estos últimos estaban reducidos específicamente en Hupi o Cupi. Según algunos testigos, los *mitimaes* provenían de «[...] todo el reino y provincias [...]» y según otros 200 eran de pueblos de Chiquicache, de la misma mitad Omasuyu del señorío Colla y 100 del propio Huancané. Estos movimientos de población

implicaban entonces despoblamiento de originarios y repoblamiento con nuevas familias y al menos parte de los artesanos del señorío Colla fueron reinstalados dentro de sus propias fronteras territoriales, pero utilizaban espacios sustraídos a otros ayllus. Finalmente, según varios testimonios compilados por Murra, para el caso de los olleros, la zona había sido elegida por la calidad de sus arcillas, con lo cual se aseguraba la eficiencia en el trabajo y la mejor calidad de la manufactura. Al mismo tiempo, «[...] para que los dichos indios no se ausenten del dicho asiento, se les señaló y repartió tierras en que hiciesen sus chacaras y pastasen sus ganados».[6] Estas tierras les fueron adjudicadas si eran *mitimaes* y estaban apartadas del control de los originarios. Los reclamos de los caciques coloniales de Huancané son claros al respecto. Repetían que Wayna Cápac les había quitado las tierras y reasignado a los *mitimaes* para su sustento, sin que sus caciques étnicos, que habían quedado en Chiquicache, y aun los del mismo Huancané, tuvieran derechos sobre esas tierras. Tras el colapso del Imperio, los tejedores volvieron a sus pueblos y no se supo más de ellos. Los olleros, en cambio, pretendieron quedarse en el sitio, pero, tras ciertos combates, los de Huancané lograron expulsarlos. Lo curioso es que tiempo después algunos de los de Chiquicache comenzaron a regresar, primero unas 8 ó 10 familias, a las que se fueron sumando otras con el transcurrir de los años. Sus argumentos para justificar la recuperación de sus tierras eran que, por su oficio, ellas proveían de alfarería a toda la región, porque no había otra zona como aquella para hacer buenas vasijas.

> [...] porque de allí se proveían de ollas, cántaros, pucos y escudillas y toda la demás loza necesaria que ni la hay en otra parte, ni barro ni comodidad para hacerla, ni indios oficiales que sepan de aquel ministerio.[7]

6. Arapa Juan *et. al.* [1611] «Los caciques e indios de Millerea sobre ser reducidos en aquel pueblo de Guancané». En: Espinoza Soriano 1987: 252.

7. Memorial de Rodrigo Illescas, La Plata, 16-III-1610. En: Espinoza Soriano 1987: 260.

Aparentemente, los indios querían explotar para sí el espacio económico delineado previamente por el Estado, o bien era un mercado que también había servido cuando los cupos estatales les dejaban espacio. Convendría no abandonar momentáneamente ninguna de las dos opciones, porque si adoptamos los conceptos de Alavi, los individuos «[...] aprenden de las situaciones y experiencias de los demás hombres y se esfuerzan por crear una comunidad de intereses con aquellos con quienes comparten su suerte para actuar de acuerdo con ellos» (1975:71). La experiencia colonial de estos *mitimaes* parece reforzar este criterio, pues los ejemplos que estamos analizando y otros como los bien conocidos de los valles de Cochabamba (Wachtel 1980-81, Del Río 1996) o Abancay (Espinoza Soriano 1973) revelan la capacidad de la sociedad andina de generar transformaciones, «resignificando» estrategias o inventando otras en relación con la nueva estructura de opciones que ofrecía la colonia. El mismo Alavi señala que «[...] los horizontes de las expectativas cambian» y, de hecho, esto aparece con meridiana claridad en los litigios del siglo XVI en adelante.

Resumiendo, las variables que podemos aislar tras el análisis de este caso son las siguientes: 1) la instalación se hace a expensas de tierras de originarios; y 2) la elección de buenos especialistas suponía, por un lado, un castigo: el extrañamiento; y, por el otro, un premio: el otorgamiento de tierras que luego serían reclamadas como propias.

Veamos ahora a los *mitimaes* olleros de Collique instalados en Cajamarca, también analizados por Espinoza Soriano (1970). Estos provenían más exactamente de los actuales territorios de Chiclayo, Reque, Eten y Pimentel de la costa norte. Los *yungas* de Collique fueron instalados en un paraje llamado Shultín y organizados en una *pachaca* llamada Yanayaco. Como en el caso anterior, se les concedió tierras para su propio sustento, y se construyeron acequias y unas hoyas excavadas artificialmente para cultivar totoras de paja para el tejado de las casas o usarlas como combustible. Por su nombre, Yanayaco,

vemos que estos olleros fueron adscritos al estatus de *yanas,* por lo cual perdieron su relación con sus *ayllus* originales. Quedaron bajo el control de un *curaca-camayoq*, llamado *poncu* en Cajamarca. Según los informantes, el primer *curaca* de la *pachaca* se llamó Chuqui y fue puesto en este cargo por orden de Tupac Yupanqui. La sucesión posterior fue por herencia a sus hijos y nietos quienes continuaron con el cargo en tiempos coloniales, aunque cuestionados por las razones que se verán. Sobre este oficial, existía otro superior, *totrico*, que controlaba todas las *pachacas* de *yanayacos* y también a los originarios de Cajamarca, organizados bajo el curacazgo de Cuismancu. Pero hay que destacar que estos no fueron incorporados bajo el control de Cuismancu, aunque gracias a la generosidad del Inca, pudieron beneficiarse de la red de aprovisionamiento especializado, como queda de manifiesto en los posteriores conflictos coloniales. Como la mayoría de los casos, estos *yanayacos* regresaron a su tierra cuando cayó la hegemonía del Cuzco, pero, una vez más, algunos de ellos decidieron permanecer en su nuevo asiento y otros se les unieron más tarde. La intensión de los olleros era conservar las tierras que el Estado les había adjudicado. Pero los del señorío de Cuismancu pretendieron quedarse con estos artesanos e integrarlos a su dominio. Durante los tempranos tiempos coloniales, se entablaron sucesivos conflictos entre los olleros y los originarios. Los de Cuismancu los arrancaron por la fuerza de sus asientos y los reinstalaron en tierras que quedaron bajo su control directo. Con el tiempo, los matrimonios interétnicos entre los *yungas* y los serranos lograron borrar los conflictos.

La razón por la cual los de Cajamarca, al contrario de los de Cupi, decidieron quedarse con los olleros, solo encuentra explicación en que ellos carecían de un número suficiente de artesanos o que no los tenían tan hábiles como estos *yanayacos*. Desde el bando de los olleros, observamos que al regresar lograban una cierta independencia y disfrutaban de nuevas tierras, que al parecer no entraban en discusión. Lamentablemente, no tenemos datos sobre si los *curacas* de Collique intervinieron en el litigio como parte interesada, pero la

condición de antiguos *yanas* del Inca debió haber favorecido el intento de fundar una comunidad independiente. Si bien en el litigio los olleros enfatizan su condición de *mitimaes* étnicos para oponerse a las pretensiones hegemónicas de los de Cajamarca, es aventurado, sin más pruebas, suponer que el conflicto encubriese otro paralelo, con su propia etnia de origen. Es evidente que tanto los de Collique como los de Huancané quisieron explotar en beneficio propio la red de intercambios que cubría el antiguo espacio económico estatal. Desde el bando de los de Cajamarca, debemos considerar que, al apropiarse de esta mano de obra especializada, explotaban en beneficio propio un recurso del cual carecían o aparentemente necesitaban, al menos en tiempos coloniales. Ampliaban, además, su base demográfica, seguramente afectada por la intervención incaica, para responder a las nuevas demandas coloniales. Ambos bandos, a su vez, rearmaban el circuito de intercambios sobre bases no estatales, ya que, en el caso particular de los olleros, no producían un bien de alto valor tributario en el sistema colonial.

Otros casos de *mitimaes* artesanos reproducen diversas combinaciones de los factores ya discutidos más arriba. Así sucede con los plateros de Ishma (Espinoza Soriano 1983) asentados en el valle de Jaquijaguana, con el agregado de que estos obtuvieron tierras de cultivo y pastoreo en una zona muy fértil, por lo cual cambiaron radicalmente su situación. Los de Ishma pertenecían a los señoríos costeros y formaban un ayllu especializado que carecía de tierra y obtenían sus alimentos por intercambio (Rostworowski 1978). El Estado inca los obligó a reproducirse por medio de la autosuficiencia y seguir el modelo serrano. A pesar de que durante la colonia la mayoría de estos plateros fueron asentados en el Cuzco y trabajaron bajo el control del Cabildo, ellos conservaron sus tierras, largamente reclamadas por los miembros de la etnia Mayo que se consideraban despojados de sus legítimos derechos sobre las mismas. El caso muestra un claro ejemplo de reconversión del modelo de reproducción social y utiliza la previa experiencia con un Estado para buscar un mejor lugar con

el otro Estado, o sea, el colonial. Creemos que la flexibilidad para adaptarse a los cambios estructurales y hacer las mejores elecciones posibles dentro del abanico de opciones debe ser atentamente analizada cuando investigamos, en general, las relaciones Estado-sociedad.

Ahora bien, si estos conflictos eclosionan cuando el sistema cambia las reglas de juego y ya no necesitan soportar la convivencia forzada, ¿en qué condiciones se habían producido estos cercenamientos territoriales?, ¿solo por la presión de las armas o como parte de negociaciones por las cuales habían obtenido otros beneficios o por formas mixtas entre ambas? Los Cañaris, por ejemplo, que resistieron la conquista, nunca les perdonaron haber sido trasladados a los aledaños del Cuzco a pesar de las funciones privilegiadas que les fueron asignadas como miembros de la guardia personal del Inca. Tal es así que, posteriormente, ayudaron a los españoles a combatir a sus primeros opresores. Por el contrario, hubo casos en los que estas prestaciones redundaron en beneficio de las comunidades. Mercedes del Río sugiere en su tesis de doctorado (Del Río 1996) que esta situación pudo ocurrir en el caso de los Soras de Paria y que los incas debieron otorgarle tierras en Cochabamba que se incorporaron al archipiélago étnico, a cambio de los *mitimaes* enviados para trabajar en ese valle los *suyus* estatales. Por esa razón, es importante ponderar en cada caso las consecuencias de estas prácticas de migraciones forzadas y tener en cuenta que el Inca no podía eludir las reglas de reciprocidad y que debía ejercer la generosidad señorial en gran escala, como correspondía a la magnitud de su poder. Todo depende de las condiciones pactadas en virtud de las relaciones de conflicto/alianza en el momento en que cada grupo fue incorporado al Estado o, inclusive, de los reacomodamientos posteriores entre los curacas y el Inca. No hay que olvidar que cada nuevo inca debía, en alguna medida, repactar las condiciones de subordinación de los grupos o señoríos incorporados al Estado; por lo tanto, las prestaciones y los dones cambiaban según las circunstancias, además de considerar las rebeliones que obligan al uso de la fuerza y/o a nuevas negociaciones.

Por otra parte, ¿cómo era la convivencia entre grupos étnicos de muy distinto origen al compartir obligaciones comunes y soportar autoridades ajenas? En el magnífico trabajo de Alberto Mayer, «Los atributos del hogar» (Mayer 1984), se encuentran algunas claves para comprender la superposición de actividades y obligaciones de una persona que vive en una comunidad que no es la originaria. En este caso, las prestaciones al encomendero colonial resultan el equivalente de las prestaciones al inca, pero se tiene que cumplir, además, con las obligaciones de reciprocidad en su comunidad de origen, para lo cual se debe trasladarse allí una o dos veces al año, a lo que se suman las que corresponden con el *curaca* y con otros miembros de la comunidad de su lugar de residencia.

Si suponemos que el *yana* solo trabajaba para el Estado, es evidente que este tenía una situación privilegiada. En cambio, el *mitimae* estatal ¿se encontraba en condiciones similares al personaje que «entrevista» Alberto Mayer? o ¿el Estado lo liberaba de las prestaciones a la autoridad local y, por otra parte, sus parientes, como sugiere el modelo, se ocupaban de reemplazarlo en su comunidad de origen mientras duraba su ausencia? En otras palabras, ¿cuál era la distancia entre las prácticas y los discursos que trasmitían a sus nuevos dominadores? Y creemos que es importante retomar una pregunta ya planteada más arriba. Cuando se trata de grupos trasladados a más de mil kilómetros de su país de origen, ¿con qué frecuencia eran mudados «por sus turnos»? No es fácil responder a este interrogante. Cuando las distancias eran más cortas, aunque el viaje durara varias semanas, ya sabemos que esos traslados podían renovarse al menos anualmente. El valle de Cochabamba servido por 14 000 *mitayos* para cumplir sus turnos rotativos y que provenían desde las cercanías del Cuzco, al norte, y de los chichas, al sur, eran aparentemente trasladados todos los años. El virrey Francisco de Toledo reprodujo las cifras y la zona afectada cuando diseñó el área destinada para el servicio dee la mita potosina. Pero trasladar gente desde el sur peruano hasta el norte de Ecuador es una distancia de tal magnitud que hace difícil pensar en

turnos anuales. Y si permanecían mucho tiempo, ¿cuánto tiempo? Si era un *mitimae* en cuanto a su estatus, pero con nueva residencia permanente o casi permanente, ¿qué sucedía con estas familias y con los hijos que se adaptaban a un nuevo ambiente? ¿Qué sucedía con sus tierras o sus derechos comunitarios? ¿Por cuánto tiempo sus parientes lo reemplazarían, si es que los tenía? ¿Cuáles eran las condiciones de reinserción en el momento del regreso?

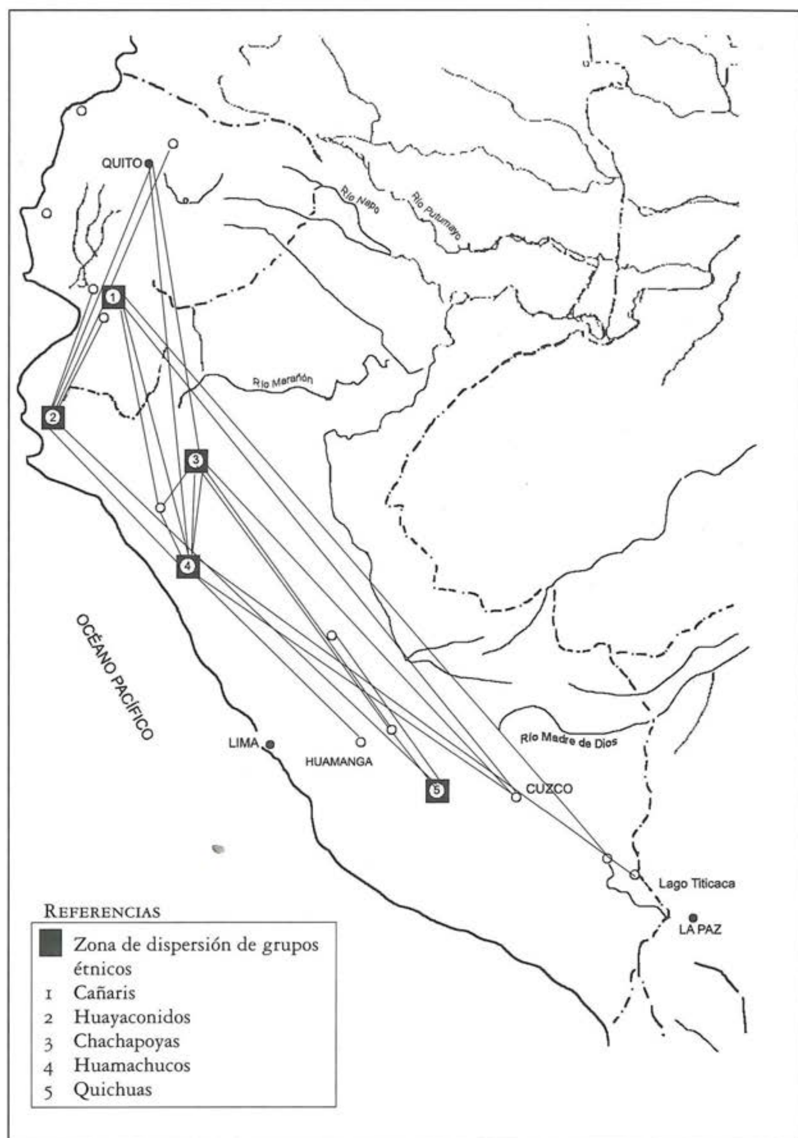
Creemos que se podrían multiplicar los interrogantes de este tipo, pero quisiéramos concluir este apartado con una pregunta que de alguna manera incluya a todas: ¿cuáles eran los límites de la capacidad del Estado para movilizar miles de personas a cientos o a más de mil kilómetros sin provocar resistencias activas o pasivas o un agotamiento que conspirase con los objetivos políticos y económicos para los cuales se implementaban tales prácticas? Es imposible, por el momento, que podamos aproximarnos a alguna respuesta verosímil. Pero consideramos que deben ser planteadas, pues, como siempre sucede, una vez formuladas las preguntas, estas orientan la búsqueda de información que a veces queda escondida o enredada en los intersticios de la información documental. Por ahora, entonces, pretendemos ofrecer una síntesis de la información hasta ahora procesada sobre los traslados en el espacio del Chinchaysuyu y algunas aproximaciones sobre distancias, magnitudes de la movilización y condiciones locales de inserción.

Migraciones forzadas en el Chinchaysuyu

Distribución y multietnicidad

Como podrá apreciarse al analizar la información disponible para el Chinchaysuyu y, a pesar de que como dijimos, esta es notoriamente incompleta, la magnitud de los traslados adquiere ribetes verdaderamente dramáticos. La lectura de las Tablas n.os 1 y 2, y los Mapas sugiere algunas consideraciones interesantes.

Mapa n.º 1


QUITO
Río Napo
Río Putumayo
Río Marañón
1
2
3
4
5
OCÉANO PACÍFICO
LIMA
HUAMANGA
CUZCO
Río Madre de Dios
Lago Titicaca
LA PAZ
Referencias
Zona de dispersión de grupos étnicos
1 Cañaris
2 Huayaconidos
3 Chachapoyas
4 Huamachucos
5 Quichuas

a) Como se puede observar en el Mapa n.º 1, los grupos que han sido objeto de una mayor dispersión son los siguientes: en el sur de Ecuador, los Cañaris; y en el Perú, los Huayancondos originarios del norte, los Chachapoyas de la franja fronteriza con la Amazonía, y los Huamachucos y Quichuas serranos del norte y del centro. Cabe la pregunta, entonces, ¿qué es lo que tenían de particular para ser trasladados o dispersados hacia regiones muchas veces tan lejanas de su núcleo de origen? Se podría suponer que aquellas etnias rebeldes o contrarias a la imposición del Tawantinsuyu serían las que primeramente habrían sido trasladadas por el Inca o dispersadas para acabar con su rebeldía y, habiendo desestructurado y desnaturalizado el grupo, el enfrentamiento seguramente sería mucho más complicado.

Sin embargo, si se ahonda en las características de cada grupo y en sus relaciones frente al Inca, la situación puede mostrarse algo distinta. Veamos cada uno de los casos. En relación con los Cañaris y los Chachapoyas, se debe decir que hay información sobre violentos enfrentamientos con los Incas en un primer momento, pero luego se convirtieron rápidamente en indios «leales», razón por la cual tenemos noticias de que gozaron de un status privilegiado. Sin embargo, por otra parte, sabemos que cooperaron con los españoles cuando hicieron su entrada en escena. Así, en la visita de Toledo, en la Parroquia de Santa Ana en el Cuzco, encontramos censados unos indios Cañares y Chachapoyas de los cuales se dice lo siguiente:

> En esta parroquia hay mas de doscientos sesenta y cinco Indios Canares y Chachapoyas que se reservaron de tributo por lo mucho que sirvieron a Su Majestad en la conquista de este reino en ayuda de los españoles [...][8]

¿Cómo se pueden interpretar estas actitudes? Tenemos dos opciones: o bien pensar que se aliaron al español para vencer al Inca que

8. *Tasa de la Visita General de Francisco de Toledo.* Cuzco. f. 15c. Edición de Noble D. Cook.

tiempo antes los había sojuzgado, o bien que gozaban de una capacidad negociadora o estratégica que les permitía adaptarse perfectamente a los nuevos acontecimientos y sobrellevar la situación de la mejor manera posible. Nos inclinamos por esta última opción, ya que tenemos como supuesto teórico que el mundo andino fue un mundo en constante adaptación estratégica.

En el caso de los Huamachucos o de los Quichuas, por el contrario, estos parecen haber mostrado su fidelidad al Inca desde el comienzo. Respecto a los Quichuas, Garcilazo dice:

> Los caciques, sabiendo que el inca enviaba ejército a sus tierras, se habían juntado para recibirlo muy de su grado por rey y señor porque había muchos días que lo deseaban. Y así salieron acompañados de mucha gente, con bailes y cantares y recibieron al Inca Auqui Tuti. (Libro III, Cap. XII)

Otro tanto afirma acerca de la etnia de los Huamachucos:

> Con la buena respuesta del gran Huamachucu entró el príncipe Inca Yupanqui (y el general, su tío) en sus tierras. El curaca salió a recibirlos con dádivas y presentes de todo lo que había en su estado y puesto delante de ellos los adoró con toda reverencia. (Libro VI, Cap. XIV)

En una situación similar, se encontrarían los Huayacondos (Espinoza Soriano 1988, Bunster 1996). Por lo tanto, ¿si estas eran etnias supuestamente fieles al Inca y respetadas a su vez por este último, ¿por qué fueron trasplantadas, en algunos casos, parcial y, en otros, totalmente hacia diversas zonas muchas veces alejadas del núcleo de origen? A título de hipótesis, se puede sugerir que, si bien el inca utilizaba como herramienta los desplazamientos de una zona a otras para desterrar y como castigo a los infieles (por ejemplo, en el caso de los Chankas), por otra parte, los aliados del Cuzco podían colaborar en el ejercicio de un control indirecto al fragmentar las lealtades y afectar la base de poder de los señores locales. Es dable suponer, entonces, que, mientras los aliados así dispersados ocuparan puestos o

funciones de vigilancia, los enemigos alejados del núcleo de origen serían destinados a actividades agrícolas, pastoriles o artesanales. En este sentido, este aparente caos multiétnico era más bien un desorden ampliamente controlado y regulado desde la elite cuzqueña para su propio sostenimiento y lo que parecía causa del azar en cuanto quién o cuáles eran las condiciones para desempeñar tal o cual función, habrían encontrado así una «lógica», por otra parte, netamente andina sobre la que regresaremos más adelante.

b) Variaciones en la magnitud de las concentraciones multiétnicas. Si se cambia parcialmente la Tabla n.° 1 poniendo, en una primera columna, el lugar a dónde fueron trasladados los diferentes grupos y, en la segunda, el nombre de estos grupos (Tabla n.° 2 y Mapa n.° 2), podremos observar, tal vez, el grado de contactos interétnicos entre las diversas etnias y las regiones con mayor afluencia de gente. La Tabla n.° 2 y el Mapa n.° 2 que presentamos revelan una dramática multietnicidad que nos exime de prolongar excesivamente los comentarios. Recordemos, sin embargo, que esto no es nuevo para el mundo andino. En épocas preincaicas, los *mitimaes* solían compartir determinadas regiones con el fin de aprovechar diferentes pisos ecológicos. Es verdad también que, con la llegada del inca, la institución se vio sobredimensionada y resignificada y, tal vez, los distintos grupos étnicos hayan tenido que compartir zonas con un número altísimo de otras etnias (15 ó 20, en algunos casos), lo que seguramente ha sido fuente de incertidumbres y conflictos, y un gran problema para aquellos que hoy tratan de abordar estos temas.

Vemos que algunas zonas son las que han recibido una mayor diversidad de grupos étnicos. Estos son los casos de la región quiteña, el territorio Cayambe, Huánuco, Huamanga, Huamachuco, Cajamarca, Abancay. Tal vez como ya se ha dicho, nuestra información esté sesgada debido a los vacíos que no se han podido completar; no obstante, los cuadros y los mapas revelan las profundas alteraciones que había sufrido el mapa étnico andino, tal como lo sugiriera John Murra hace tantos años.

Tabla n.º 1: Grado de dispersión de cada grupo étnico

Grupo étnico / lugar origen	Lugar de destino
Pastos	• Quito - Tumbaco (pueblo quiteño) • Titicaca Orillas
Caranquis	• Quito - Tumbaco (pueblo quiteño) • Orillas Titicaca
Otavalos	• Quito (pueblo Puembo) • Quito (parajes Malchinguí y Perucho)
Cayambes	• Territorio de Puruhaes • Huánuco - área Chupaichos • Huamanga - Valle de Matibamba
Quitos	• Titicaca Orilla • Cuzco • Huamanga
Cañaris	• Territorio Cayambe (Cotocollao, pomasqui, el Quinche) • Cuzco cercanías (valle Yucay) • Territorio de los Yaro (sierra central Perú) • Huamanga - Chiara • Huamanga sur de - Chupas actual Ayacucho. • Huamachuco - comarca Lluchos - Cajabamba • Cajamarca • Orillas Titicaca
Paltas	• Huánuco
Huancavilcas	• Abancay
Huayacondos	• Valle de los Chillos - SE Quito • Chimbo corregimiento - Asentamiento multiétnico de Chapacoto • Chimborazo pcia. - Región Achambo • Cuenca • Huamachuco (parajes Condebamba y Andamarca) • Cajamarca

Tabla n.º 1 cont.

Grupo étnico / lugar origen	Lugar de destino
Chachapoyas	• Quito • Valle de los Chillos - SE Quito • Huánuco - área Chupaichos - pueblo Malconga. • Huamanga - Chiara • Huamachuco • Cajamarca • Cuzco
Huambos	• Chimbo
Cajamarcas	• Huamachuco • Huamanga Territorio Angaraes
Huamachucos	• Cuzco • Chachapoyas • Jauja • Cajamarca • Quito • Achambo • Copacabana
Tallanes	• Abancay
Colliques	• Cajamarca - Paraje Shultín
Yungas Mochicas	• Abancay
Yungas Chimor	• Abancay
Chaupiyungas	• Huamachuco
Ishmas	• Cuzco Oeste - valle jaquijaguana - asiento Picoypamapa
Maras	• Abancay
Coayllos	• Abancay
Chinchas	• Abancay
Piscos	• Abancay

Tabla n.º 1 cont.

Grupo étnico / lugar origen	Lugar de destino
Icas	• Abancay
Acarís	• Abancay
Huankas	• Territorio Cayambe (valle El Quinche) • Huamanga
Huaylas	• Huánuco
Jaujas	• Huamanga
Yauyos	• Territorio Cayambe - valle El Quinche • Abancay • Huamanga
Chankas	• Huamanga
Angaras	• territorio Cayambe - valle El Quinche
Quichuas	• Huamanga • Huamachuco • Cajamarca • Huánuco • Copacabana
Urcos	• Huánuco
Collanas	• Abancay
Antas Orejones	• Huamanga
Acos	• Huamanga
Sañoc	• Abancay • Huamachuco
Incas Orejones Cuzco	• Área de los Carangues • Huamachuco • Huánuco • Huamanga
Canas ó Quispillactas	• Huamanga
Collasuyus	• Cajamarca

Mapa n.º 2

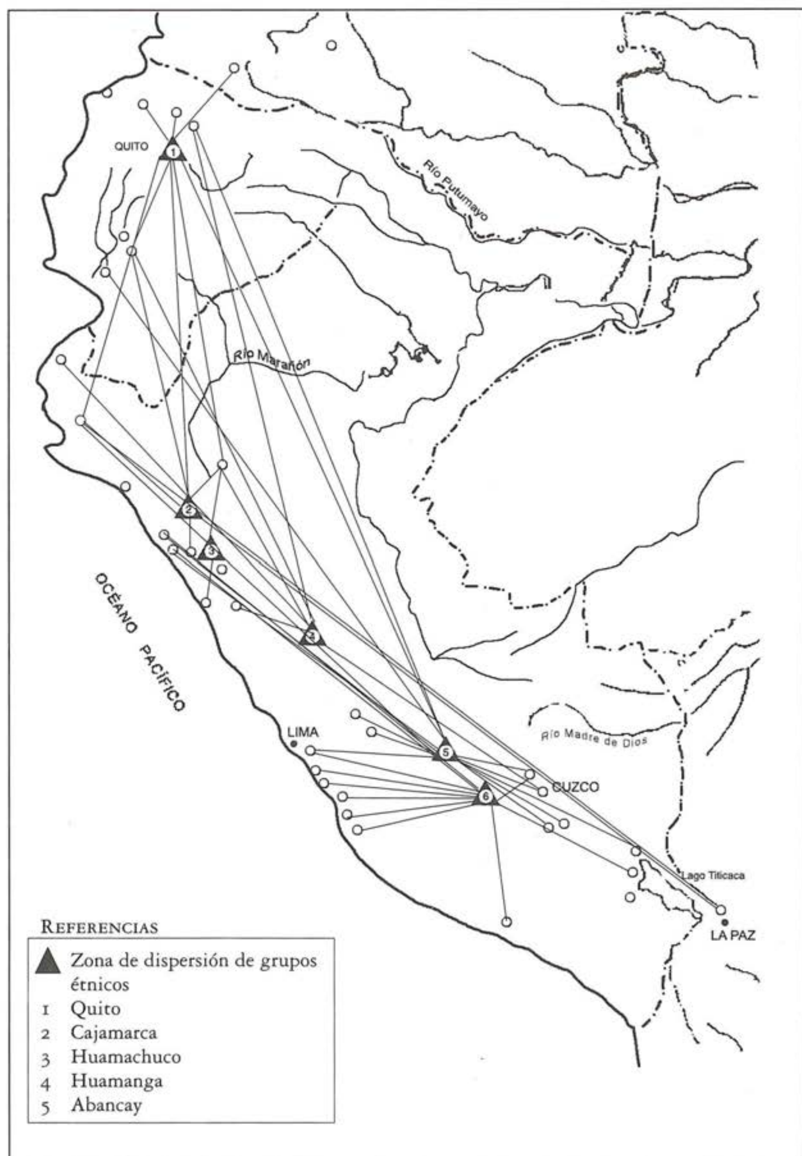

QUITO
Río Putumayo
Río Marañón
OCÉANO PACÍFICO
LIMA
Río Madre de Dios
CUZCO
Lago Titicaca
LA PAZ
Referencias
Zona de dispersión de grupos étnicos
1 Quito
2 Cajamarca
3 Huamachuco
4 Huamanga
5 Abancay

TABLA N.° 2: Grado de contactos interétnicos

LUGAR DE DESTINO	GRUPO ÉTNICO
Quito - algún pueblo o cercanías	Pastos Caranquis Otavalos Cañaris Huayacondos Chachapoyas Huamachucos
Puruhaes - Territorio	Cayambes
Huánuco	Cayambes Paltas Chachapoyas Huaylas Quichuas Urcos Incas orejones y otros grupos que no pudieron identificarse
Huamanga	Cayambes Quitos Cañaris Chachapoyas Cajamarcas Huankas Jaujas Yauyos Chankas Antas orejones Acos Incas orejones Canas Quichuas y otros grupos que no pudieron identificarse

TABLA N.º 2 cont.

LUGAR DE DESTINO	GRUPO ÉTNICO
Cuzco / cercanías	Cañaris
	Quitos
	Chachapoyas
	Huamachucos
	Ishmas
Huamachuco	Cañaris
	Huayacondos
	Chachapoyas
	Cajamarcas
	Chaupiyungas
	Quichuas
	Sañoc
	Incas orejones
	y otros grupos que no pudieron identificarse
Cajamarca	Cañaris
	Huaycondos
	Chachapoyas
	Huamachucos
	Colliques
	Quichuas
	Collasuyus
Abancay	Huancavilcas
	Tallanes
	Mochicas
	Chimor
	Maras
	Coayllos
	Chinchas
	Piscos
	Icas
	Acaris
	Yauyos
	Sañoc
	Collanas

Tabla n.º 2 cont.

LUGAR DE DESTINO	GRUPO ÉTNICO
Chimbo - Achambo	Huayacondos Huambos Huamachucos
Cuenca	Huayacondos
Chachapoyas	Huamachucos
Jauja	Huamachucos
Cayambe territorio (El quinche y Pomasqui)	Angaraes Cañaris Huankas Yauyos y otros grupos étnicos que no se pudieron identificar: Tacurí, Ichinguis y otros procedentes de lugares cercanos
Carangues territorio	Cuzqueños - Incas orejones.

c) En cada una de las regiones identificadas como multiétnicas siempre se encuentran instalados los Cañaris, Huayacondos, Chachapoyas y Quichuas (o bien todos ellos juntos, o bien solo algunos de ellos). Este hecho refuerza la idea de que funcionarían como *mitimaes* de control político, aunque en zonas donde se congregaban tantas y tan variadas etnias, y sería indispensable, además, la supervisión directa del Cuzco a través de, por ejemplo, el *totricot* o de otros funcionarios del Estado.

d) A todo esta situación, se agrega un nuevo dato sugestivo: todos estos grupos que acabamos de nombrar procedían de la sierra. ¿Estamos frente a otra de las «lógicas» del inca frente al traslado de gente de un lado hacia otro? Para intentar responder a estas interrogantes, es necesario contar con más información o estudios monográficos que nos permitan encontrar dichas «lógicas».

Magnitud del movimiento poblacional

Debemos decir, antes de continuar, que realmente nos encontramos frente a un gran problema, que hasta el momento no hemos podido resolver. Han sido varios los estudiosos que han intentado hacer un análisis cuantitativo de la población americana; sin embargo, el debate que se ha establecido en torno de esta problemática indica el grado de complejidad del tema en cuestión.

Normalmente, se da por sentado que hubo una gran disminución de población a raíz de la llegada del hombre blanco (exterminios, enfermedades, migraciones, reducciones, traslados, etc.); sin embargo, para el periodo estudiado por nosotros, debemos decir que las confusiones parecen acrecentarse, sobre todo, porque intentamos conocer, no la cantidad de población que fue sometida por el Imperio Incaico sino cuántos integrantes de esa población fueron trasladados como *mitimaes* estatales.

En algunos casos, contamos con información que nos estaría indicando la cantidad de prestadores trasladados hacia algunos de los cen-

tros importantes del Chinchaysuyu. Al respecto, sabemos, a través de los estudios de Espinoza Soriano, que el Inca habría cuidado que Abancay tuviera permanentemente 1000 tributarios, lo que sumado a mujeres, niños y ancianos, daría un total aproximado de 5000 personas.

Por otro lado, Jaime Urrutia, cuando cita a Garcilazo, informa que hacia Huamanga habrían sido trasladados 10 000 «vecinos»:

> Envió a las provincias chancas, gente, de la que llaman advenediza, en cantidad de **diez mil vecinos** [...] Dioles por caudillos Incas de los del privilegio los cuales ocuparon los vacíos que en aquellas provincias había. (Libro V, Cap. XXVII)

Nos preguntamos, sin embargo, a qué se refiere Garcilazo con la palabra «vecinos». En otros términos, está hablando solo de los tributarios o, por el contrario, está hablando de todos aquellos que formaban la unidad doméstica? Preferimos pensar que se refiere a todos los integrantes de las unidades domésticas trasladadas, es decir, no solo el tributario sino, también, a la esposa y, al menos, a algunos de los hijos; esto nos daría una cifra aproximada de 2000 *mitimaes* tributarios. En caso contrario, Huamanga habría sido invadida por entre 30 000 ó 40 000[9] *mitimaes*, cifra que nos parece excesiva.

Si bien no contamos con otras informaciones fehacientes en cuanto a la cantidad de *mitimaes* trasladados por el Inca al interior del Chinchaysuyu, debemos decir que, tal vez, si tenemos en cuenta la organización bajo el sistema decimal, podremos estimar, en algunos casos, la cantidad de gente trasladada.[10]

9. Estimamos que las unidades domésticas trasladadas debían incluir la pareja y los hijos menores. Es posible pensar que los mayores podían quedar en sus comunidades de origen hasta que alcanzaran el estatus de tributarios. No disponemos, por ahora, de buenos datos sobre este tema.

10. No perdemos de vista que la utilización del sistema decimal era un «ideal» y que, concretamente, tal vez no haya funcionado con cantidades exactas. De todas maneras,

En Huánuco, sabemos fehacientemente que existieron dos pachacas de *mitimaes* repartidos en once pueblos y ubicados en el margen izquierdo del río Pillkumayo que conformarían doscientas unidades domésticas. Esta situación nos daría una población total de aproximadamente 1000 ó 1100 personas. Debemos tener en cuenta que estos *mitimaes* conformaban el núcleo poblado más importante, pero que, sin embargo, la cantidad de los mismos debió haber sido mayor, principalmente, porque sabemos que dicha visita aún está incompleta; es decir, los datos con los que contamos corresponden justamente a los del margen izquierdo del río Pillkumayo, habiéndose extraviado hasta el momento los datos referentes a las *huarancas* de la margen derecha del río citado.

Es importante destacar que, si bien este vacío documental quita la posibilidad de estudiar de manera global la región en cuestión, el dato que pudimos extraer hasta el momento es revelador de las cifras medias de traslado. En principio, sabemos que, en tiempos incaicos, la zona de Huánuco estuvo organizada en cuatro *huarancas* (dos a la derecha del Pillkumayo y dos a la izquierda de este). En la margen izquierda de dicho río, habría entonces una población de aproximadamente 10 000 personas (2000 unidades domésticas), de los cuales al menos un 10% (200 unidades domésticas) estarían cumpliendo alguna función estatal como *mitimaes*. La visita es muy rica en cuanto a los datos cuantitativos que pueden extraerse de ella; se necesita realizar un análisis más minucioso de la misma para poder aseverar las interpretaciones avanzadas hasta el momento.

Sabemos también que hacia Cajamarca fue trasladado un grupo de *yungas* de Collique que fue reubicado en un paraje llamado Shultín y en el cual fue organizado como una *pachaca* (100 unidades domésticas). Entonces, podríamos decir que, aproximadamente, habrían sido trasladadas unas 300 ó 400 personas.

al no disponer de datos fehacientes, hemos decidido utilizar como herramienta el sistema decimal, con el fin de realizar ciertas estimaciones.

Siguiendo esta misma lógica, podemos inferir cuántos *mitimaes* hubo, por ejemplo, en Huamachuco. Sabemos que hubo una *huaranca* exclusiva de extranjeros, la misma que, a su vez, se dividía en dos: la de los serranos, constituida por siete *pachacas*; y la de los *yungas*, por cuatro. Podemos inferir que Huamachuco contaba con aproximadamente 5500 servidores del estado en total, es decir, 1100 *mitimaes*.

Nuevamente echaremos mano a una tabla que nos permitirá visualizar lo dicho hasta el momento en relación con el tema de las cantidades, fundamentalmente para las colonias multiétnicas:

TABLA N.º 3
Cantidad de tributarios trasladados a las regiones con mayor contacto interétnico

Región	Número de *mitimaes* tributarios
Abancay	1000
Cajamarca	1000
Huamachuco	1100
Huamanga	2000
Huánuco	200

Observamos que, en líneas generales, la cantidad de tributarios oscila entre 1000 y 2000 (excepto el caso de Huánuco, zona de la cual nuestra información es muy recortada). Debemos decir, entonces, en relación con estos datos, que más de 26 500 personas se encontraban fuera de sus hogares en los últimos tiempos del imperio incaico en el espacio del Perú actual. A esta suma, habría que agregarle los trasladados hacia y desde Ecuador,[11] la cantidad de especialistas (los cuales no han sido contabilizados), quizás los *mitimaes* llamados étnicos, quienes, en algunos casos, podrían considerarse como

11. Hasta el momento, no hemos revisado nuevamente los datos sobre Ecuador que, en forma más general, habían sido estudiados por Cora Bunster.

parte de la maquinaria estatal y, finalmente, aquellos datos que debido a nuestro recorte han quedado fuera de este cálculo.

Distancias recorridas

La Tabla n.º 4 y los Gráficos n.os 1, 2 y 3 presentan nuestras estimaciones sobre las distancias recorridas por los miembros de los grupos étnicos desde su lugar de origen hasta el lugar de destino. Pero los gráficos de barras y los mapas son tal vez más ilustrativos para apreciar las magnitudes de estos desplazamientos.

Debemos decir, ante todo, que la distancia recorrida por los diferentes grupos étnicos desde sus lugares de origen hacia sus lugares de destino es, en promedio, aproximadamente 700 kilómetros (una gran distancia, sobre todo si tenemos en cuenta la tan particular geografía de los Andes).

Vemos también que aquellos que recorren una distancia mayor en promedio son los que están más alejados del Cuzco. Cabe preguntarse cuál será la razón que impulsó a los incas a trasladar tan lejos del hogar a los pobladores del Ecuador actual. Recordemos que la zona ecuatoriana fue la última en ser incorporada por el Inca al Imperio, que obviamente quedaba muy alejada del Cuzco y a la cual resultaría difícil sojuzgar debido simplemente a la gran distancia. No debemos olvidar Tomebamba, ciudad situada en el territorio de los Cañaris, que intentó ser en los últimos años del imperio un centro de poder similar al Cuzco. El proyecto de establecer esta ciudad como otro Cuzco estaría indicando las dificultades que el Inca tenía en dominar a estos grupos desde un centro de poder tan alejado. Tal vez, después de los primeros combates y para lograr un mayor control sobre los recién sojuzgados, el Inca tomó la decisión de desplazarlos hacia zonas más cercanas del Cuzco como ocurrió con los Quitos, Paltas, Pastos y Caranquis. Otro ejemplo, de extremo aislamiento de su patria de origen, fue el traslado de los Collasuyus del norte del lago Titicaca, quienes estaban instalados en Cajamarca, tal vez en castigo

TABLA N.° 4: Distancias recorridas

GRUPO ÉTNICO / LUGAR ORIGEN	LUGAR DE DESTINO	DISTANCIA RECORRIDA (KM)
Pastos	• Quito - Tumbaco (pueblo quiteño)	214
	• Titicaca Orillas	973
Caranquis	• Quito - Tumbaco (pueblo quiteño)	107
	• Orillas Titicaca	1947
Otavalos	• Quito (pueblo Puembo)	53
	• Quito (parajes Malchinguí y Perucho)	53
Cayambes	• Territorio de Puruhaes	214
	• Huánuco - área Chupaichos	1120
	• Huamanga - Valle de Matibamba	1520
Quitos	• Titicaca orilla	1973
	• Cuzco	1758
	• Huamanga	1494
Paltas	• Huánuco	1120
Cañaris	• Territorio Cayambe (Cotocollao, Pomasqui, el Quinche)	374
	• Cuzco cercanías (valle Yucay)	1334
	• Huamanga - Chiara	1220
	• Huamanga sur de - Chupas actual Ayacucho	1227
	• Huamachuco - comarca Lluchos - Cajabamba	534
	• Cajamarca	454
	• Orillas Titicaca	1654
Huancavilcas	• Abancay	1466
Huayacondos	• Valle de los Chillos - Quito SE	614
	• Chimbo corregimiento	440
	• Chimborazo pcia. - Región Achambo	454
	• Cuenca	320

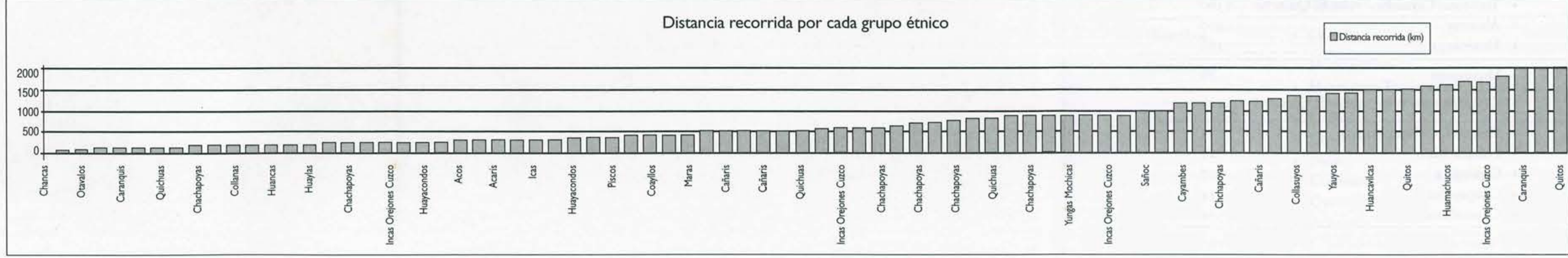
Tabla n.º 4 cont.

Grupo étnico / lugar origen	Lugar de destino	Distancia recorrida (km)
	• Huamachuco (parajes Condebamba y Andamarca)	294
	• Cajamarca	214
Chachapoyas	• Quito	667
	• Valle de los Chillos - Quito SE	596
	• Huánuco - área Chupaichos	720
	• Huamanga - Chiara	853
	• Huamachuco	213
	• Cajamarca	160
	• Cuzco	1132
Huambos	• Chimbo	590
Cajamarcas	• Huamachuco	107
	• Huamanga Territorio Angaraes	800
Huamachucos	• Cuzco	880
	• Chachapoyas	213
	• Jauja	693
	• Cajamarca	107
	• Quito	853
	• Achambo	834
	• Copacabana	1600
Tallanes	• Abancay	1280
Colliques	• Cajamarca - Paraje Shultín	160
Yungas Mochica	• Abancay	853
Yungas Chimor	• Abancay	880
Chaupiyungas	• Huamachuco	160
Ishmas	• Cuzco Oeste - valle Jaquijaguana - asiento Picoypamapa	586
Maras	• Abancay	426
Coayllos	• Abancay	400

Tabla n.° 4 cont.

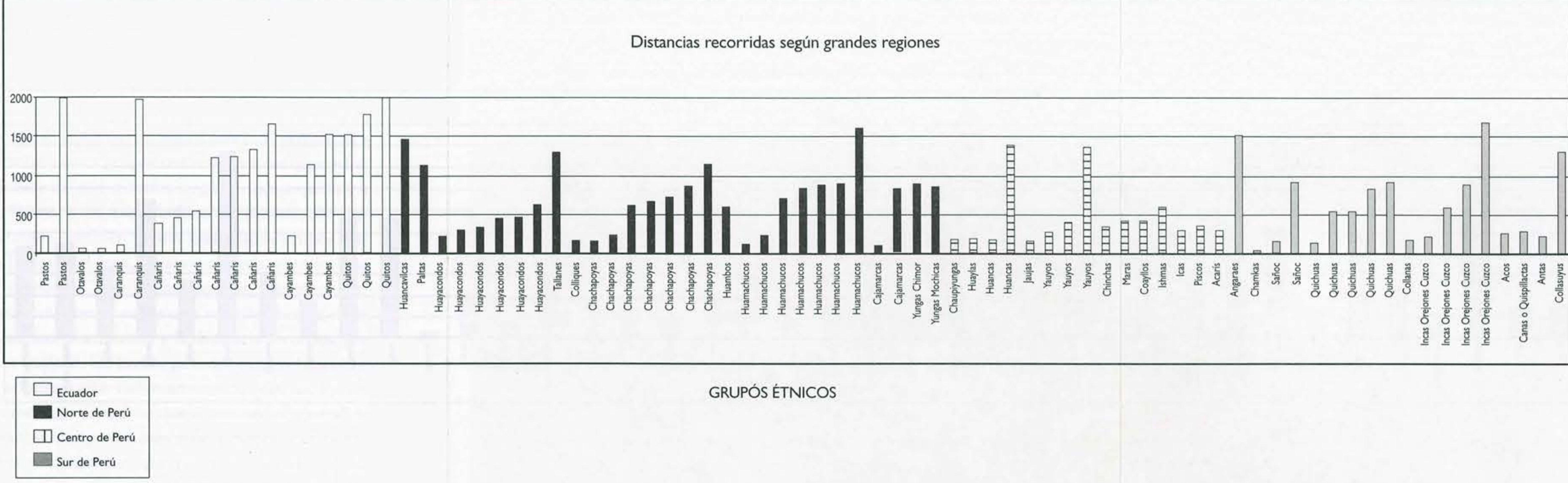
Grupo étnico / lugar origen	Lugar de destino	Distancia recorrida (km)
Chinchas	• Abancay	347
Piscos	• Abancay	347
Icas	• Abancay	293
Acarís	• Abancay	293
Huankas	• Territorio Cayambe (valle El Quinche) • Huamanga	1387 160
Huaylas	• Huánuco	179
Jaujas	• Huamanga	160
Yauyos	• Territorio Cayambe - valle El Quinche • Abancay • Huamanga	1360 400 266
Chankas	• Huamanga	26
Angaraes	• Cayambe territorio (paraje El Quinche)	1493
Quichuas	• Huamanga Vilcashuamán • Huamachuco • Cajamarca • Chupaychu • Copacabana	133 827 907 534 534
Collanas	• Abancay	160
Antas Orejones	• Huamanga	213
Acos	• Huamanga	266
Sañoc	• Abancay • Huamachuco	133 906
Incas Orejones	• Área de los Carangues • Huamachuco • Huánuco • Huamanga	1680 213 587 880
Canas	• Huamanga	293
Collasuyus	• Cajamarca	1306

GRÁFICO N.º 1



Distancia recorrida por cada grupo étnico
Distancia recorrida (km)
2000
1500
1000
500
0
Chancas
Otavalos
Caranquis
Quichuas
Chachapoyas
Collanas
Huancas
Huaylas
Chachapoyas
Incas Orejones Cuzco
Huayacondos
Acos
Acaris
Icas
Huayacondos
Piscos
Coayllos
Maras
Cañaris
Cañaris
Quichuas
Incas Orejones Cuzco
Chachapoyas
Chachapoyas
Chachapoyas
Quichuas
Chachapoyas
Yungas Mochicas
Incas Orejones Cuzco
Sañoc
Cayambes
Chchapoyas
Cañaris
Collasuyos
Yauyos
Huancavilcas
Quitos
Huamachucos
Incas Orejones Cuzco
Caranquis
Quitos

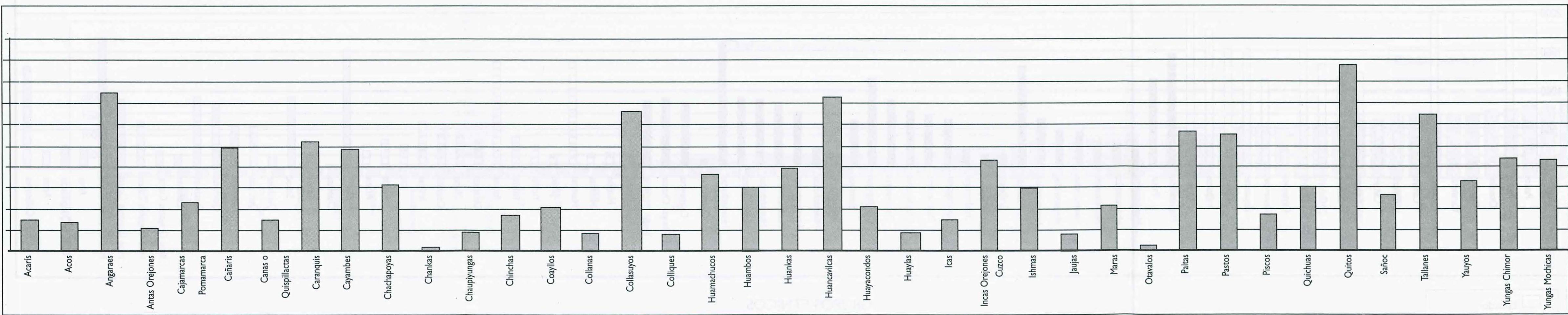
Gráfico n.° 2



Distancias recorridas según grandes regiones
2000
1500
1000
500
0
Pastos
Pastos
Otavalos
Otavalos
Caranquis
Caranquis
Cañaris
Cañaris
Cañaris
Cañaris
Cañaris
Cañaris
Cañaris
Cayambes
Cayambes
Cayambes
Quitos
Quitos
Quitos
Huancavilcas
Paltas
Huayacondos
Huayacondos
Huayacondos
Huayacondos
Huayacondos
Huayacondos
Tallanes
Colliques
Chachapoyas
Chachapoyas
Chachapoyas
Chachapoyas
Chachapoyas
Chachapoyas
Chachapoyas
Huambos
Huamachucos
Huamachucos
Huamachucos
Huamachucos
Huamachucos
Huamachucos
Huamachucos
Cajamarcas
Cajamarcas
Yungas Chimor
Yungas Mochicas
Chaupiyungas
Huaylas
Huancas
Huancas
Jaujas
Yauyos
Yauyos
Yauyos
Chinchas
Maras
Coayllos
Ishmas
Icas
Piscos
Acarís
Angaraes
Chamkas
Sañoc
Sañoc
Quichuas
Quichuas
Quichuas
Quichuas
Quichuas
Collanas
Incas Orejones Cuzco
Incas Orejones Cuzco
Incas Orejones Cuzco
Incas Orejones Cuzco
Acos
Canas o Quispillactas
Antas
Collasuyus
GRUPÓS ÉTNICOS
Ecuador
Norte de Perú
Centro de Perú
Sur de Perú

Gráfico n.º 3

Distancia recorrida en promedio por cada grupo étnico



por sus constantes rebeliones y resistencia a aceptar el dominio cuzqueño. Asimismo, los Angaraes recorrieron, aproximadamente, unos 1490 kilómetros desde su lugar de origen ubicado en la sierra central, en la zona de Humanga, hasta el territorio de los Cayambe en Ecuador. Las causas que motivaron el desplazamiento de este último caso no las conocemos por el momento. Sí sabemos que estaríamos frente a «[...] una especie de reciprocidad geográfica, ya que hubo colonias de Cayambes trasladados al territorio de los Angaraes [...]» (Cora Bunster 1997: 29). Provisoriamente sugerimos que este caso es una excepción, pues no encontramos otro semejante.

Por el contrario, aquellos que recorren menos distancias son los más cercanos del Cuzco, con excepción de los incas orejones, aunque, en este caso, se supone que lo hacían en condiciones de privilegio y con funciones de controlar a otros grupos trasladados o conquistados. Ahora bien, ¿sobre la base de qué criterios elegía el Inca a quién y a dónde trasladarlos? ¿Tal vez a los más rebeldes? Es posible; sin embargo, como ya notáramos, también fueron trasladados grupos que entendemos como «aliados» del Inca, quienes, además, eran los que sufrieron la mayor dispersión (Cañaris, Chachapoyas, Huayacondos, etc.) Concluimos, entonces, que no existe una relación directa entre el grado de consentimiento/descontento y la distancia recorrida por cada grupo luego de su traslado. De hecho, sabemos que los Huankas, Chinchas y Chankas se enfrentaron violentamente con el Cuzco y, sin embargo, recorrieron menores distancias que el promedio general de los grupos étnicos. Avanzar interpretaciones generales sobre este punto parece prematuro. Sin embargo, hay que poner, en la balanza, las estrategias negociadoras que pudieron implementarse después de las derrotas de estos grupos que resistieron los primeros avances de las tropas incas.

Estos gráficos aún están en un estadio exploratorio: faltan datos y muchos análisis. Sin embargo, creemos que la variable espacial lejos/cerca del centro de poder es una herramienta importantísima para entender los diferentes movimientos de los cuales se sirvió el Impe-

rio. Entendemos que un imperio tan extenso debía implementar un sistema que les permitiera acortar las distancias, no solo para sojuzgar a los diferentes grupos étnicos que abarcaba sino, también, para aprovechar la fuerza de trabajo disponible de los grupos que hemos denominado como aliados.

El objetivo de la realización de estos cálculos estimativos y su análisis en un cuadro de barras ha sido ofrecer, en escala gráfica, la dramática situación que producían los desplazamientos en tan descomunales distancias. Podemos preguntarnos, por ejemplo, si todos los desplazados entre esos puntos tan extremos lo fueron mediante un solo viaje o si fueron localizados primero, durante algunos años, en sitios intermedios y, luego, si las mismas personas o sus hijos fueron conducidos en múltiples desplazamientos hacia esos destinos finales en los que los encontramos a principios de la colonia. A través de las crónicas, sabemos que al menos un gran número de Cañaris fue llevado al Cuzco en forma directa. Pero, del resto, habría que tratar de indagar cada caso particular.

Breves comentarios finales

Finalmente, volvamos a aquello que nos decía John Murra en 1972: «la interdigitación étnica necesita verificación e identificación a lo largo de toda la cordillera andina, desde Cachi hasta Mendoza, desde Manabé y Piura hasta Cochabamba y Antofagasta. Nos damos cuenta de que urge elaborar un atlas histórico y etnográfico del mundo andino». Si aun se toma solo un cuarto del Imperio y, con datos incompletos, se pone en evidencia una movilidad e interdigitación étnica tan dramática, creemos que la convulsión producida a escala en todo el Tawantinsuyu daría una exacta medida del poder, de la capacidad para organizar y, sobre todo, para gobernar esa gran masa de población de tan diferentes condiciones y orígenes, que mostraron los líderes del Cuzco y que no siempre ha sido apreciada en toda su magnitud. Como ya lo dijimos, los cuadros, gráficos de barra y

mapas que presentamos permiten que, de un solo golpe de vista, el lector pueda apreciar la inmensa capacidad del Cuzco para movilizar y reinstalar grupos humanos en una magnitud y a distancias nunca aplicadas hasta esa época. Las imágenes visuales dan mejor cuenta que el texto de ese inmenso poder de los incas

Bibliografía

ALAVI, Hamza

1975 «Las clases campesinas y las lealtades primordiales». En *Cuadernos de Anagrama.* Barcelona.

BUNSTER, Cora

1997 «Los mitmaqkuna en la frontera septentrional del Tawantinsuyu». En *Población y Sociedad*, n.º 4. Tucumán: Fundación Yocavil. pp. 3-30

CIEZA de LEÓN, Pedro

(1553) *Crónica del Perú* (2ª parte). Madrid: Espasa Calpe. 1941

COOK, Noble Davil (ed.)

1975 *Tasa de la Visita General de Francisco de Toledo (1570-1575).* Lima: Universidad Nacional de San Marcos.

D'ALTROY, Terence; Ana María LORANDI, y Verónica WILLIAMS

1994 «Producción y uso de cerámica en la economía política inca». En *Tecnología y Organización de la Producción de Cerámica Prehispánica en los Andes*. Lima: Izumi Shimada, PUCP.

DEL RÍO, Mercedes

1996 «Relaciones interétnicas y control de recursos entre los aymaras del macizo de Charcas. Los Soras del Repartimiento de Paria: estrategias de acceso a tierras. Siglos XVI-XVII». Tesis Doctoral. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

ESPINOZA SORIANO, Waldemar

1969-70 «Los mitmas yungas de Collique en Cajamarca. Siglos XV, XVI y XVII». En *Revista del Museo Nacional*, t. XXXVI, Lima.

1970 «Los mitmas huayacuntus en Cajabamba y Antamarca. Siglos XV y XVI». En *Historia y Cultura*, n.º 4, Lima.

1973 «Colonias de mitmas múltiples en Abancay, siglos XV y XVI. Una información inédita de 1575 para la etnohistoria andina». En *Revista del Museo Nacional de Lima*, n.º 39, Lima, pp. 225-299.

1974 «Los señoríos étnicos de Cajabamba y las huaranca de Llucho y mitmas. Siglos XV-XX». En *Anales Científicos de la Universidad del Centro del Perú*, n.º 3, Huancayo.

1983 «Los mitmas plateros de Ishma en el país de los Ayamarca. Siglos XV-XIX». En *Boletín de Lima*, año 5, n.º 30, Lima.

1987 «Migraciones internas en el reino Colla. Tejedores, plumereros y alfareros del estado imperial Inca». En *Chungara*, n.º 19, Arica, pp. 243-289.

GARCILAZO DE LA VEGA, Inca

(1609) Comentarios Reales de los Incas. 2 ts. México: Fondo de Cultura Económica. 1995

GUAMÁN POMA DE AYALA, Felipe

(1615) *Nueva Corónica y Buen Gobierno.* 1ª y 2ª partes. México: Fondo de Cultura Económica. 1993

LORANDI, Ana María; Roxana BOIXADÓS; Cora BUNSTER; y Miguel A. PALERMO

1997 «El valle Calchaquí». En A.M. Lorandi (comp.) *El Tucumán Colonial y Charcas*. T. I. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, pp.205-252.

LOZANO, Pedro S.J.

1874-75 *Historia de la Conquista del Paraguay, el Río de La Plata y el Tucumán*. T. V. Buenos Aires: Imprenta Popular.

MAYER, Alberto

1984 «Los atributos del hogar: economía doméstica y la encomienda en el Perú Colonial». En *Revista andina*, año 2, n.º 2, Cuzco, pp. 557-590.

MORRIS, Craig

1973 «Establecimientos estatales en el Tawantinsuyu. Una estrategia de urbanismo obligado». En *Revista del Museo Nacional*, n.º 39, Lima, pp. 127-144.

MURRA, John

1967 «La visita de los Chupachu como fuente etnológica». En Ortiz de Zúñiga, Iñigo. *Visita de la Provincia de León de Huánuco en 1562»*. Huanuco: Universidad Nacional Hermilio Valdizán.

1975 «El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las Sociedades Andinas». En Murra, J. *Formaciones Económicas y Políticas del mundo Andino*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

1978a *La Organización Económica del Estado Inca*. México: Siglo XXI.

1978b «Los olleros del Inka: hacia una historia y arqueología del Collasuyu». En F. Miró Quesada, F. Pease y D. Sobrevilla. *Historia, Problema y Promesa: Homenaje a Jorge Basadre*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

ROSTWOROWSKI, María y Pilar REMY (eds.)

1992 *Las visitas a Cajamarca 1571-72/1578*. Estudios preliminares de las editoras. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

ROWE, John

1982 «Inca Policies and Institutions Relating to the Cultural Unification of the Empire». En Collier et al. *The Inca and Aztec States 1400-1800*. Nueva York/Londres: Cambridge Academic Press.

SILVA SANTISTEBAN, Fernando

1982 «El reino de Cuismancu». En *Revista del Museo Nacional de Lima*, t. XLVI, Lima, pp. 293-315.

URRUTIA, Jaime

1985 *Huamanga: región e historia 1563-1770*. Ayacucho: Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga.

WACHTEL, Nathan

1980-81 «Les mitimas del vallée de Cochabamba. La politique de colonisation de Huayna Capac». En *Journal de la Société des Amércianiste*, LXVI, pp. 297-326.

El fracaso de los discursos: el desencuentro de Cajamarca[1]

*José Luis Martínez C.**

Teniánle doze o quinze señores
sobre los honbres [sic] en su magestad,
sentado en las andas con gran gravedad
labradas con oro en diversas lavores.
En alto traían de muchas colores
De pluma un sonbrero de estraña lavor,
y en la caveça por solo señor,
una vorla segund sus antecesores.

(Tomado de la *Crónica rimada*... de Diego de Silva y Guzmán, 1538-39, *apud* Porras 1986: 65)

I

La descripción efectuada por Diego de Silva y Guzmán, protagonista y testigo directo de los sucesos de Cajamarca en 1532, tiene un especial valor a pesar de las observaciones que puedan formularse a la calidad de su rima (Porras 1986: 56). Expresa, como otros testimonios similares de la época, la percepción que tuvieron los españoles respecto de Ataw Wallpa, antes de que la elaboración discursiva de los años posteriores modificara la imagen del inka. Pone de relieve

* Departamento de Ciencias Históricas de la Universidad de Chile.

1. En 1992, tuve la oportunidad de dictar una conferencia a los alumnos de la Universidad Blas Cañas, y las ideas de este artículo formaron una parte de ella. El texto ínte-

que, mientras Ataw Wallpa estuvo en libertad de generar sus propios actos y gestos en su breve relación con los invasores, se produjo una comunicación basada en lo que podríamos llamar un discurso ritual y simbólico, y no verbal. El texto de Silva y Guzmán exterioriza, por último, de una manera clara, que, más que una decodificación por parte de los españoles de esos mismos códigos simbólicos y rituales, lo que pareció ocurrir fue una traducción, no solo de términos e imágenes comprensibles para el grupo de españoles sino, también, de un necesario discurso lingüístico que permitiese ordenar y explicar la imagen de un inka-rey para la cual, ciertamente, no se poseían antecedentes.

¿Por qué insistir en el análisis de un momento histórico que ha recibido en diferentes momentos tanta atención? Puede resultar curioso o, inclusive, repetitivo a estas alturas intentar abordar nuevamente un episodio que, como el del encuentro en Cajamarca, recibió primero la interpretación relatada no solamente por algunos de sus testigos presenciales[2] sino, también, por los cronistas posteriores, tanto europeos como andinos,[3] y, por último, por grandes estudiosos del mundo peruano y andino.[4] Todo ello sin agregar trabajos más afectivos y voluntariosos que rigurosos, pero que aportan asimismo su propia

gro de esa conferencia se publicó en *Mapocho* (1991) 30:115-125. Posteriormente, publiqué otra parte en una revista de divulgación, *Museo Chileno de Arte Precolombino* (1994) 1: 28-41. Si bien las ideas que expongo aquí son las mismas que he trabajado en esas publicaciones, el enfoque teórico, así como el análisis y su estructura, han va-riado profundamente.

2. Hernando Pizarro 1959 [1533], Xerez 1968 [1534], Mena 1967 [1534], Sancho 1968 [1534], Estete 1968 [¿1535?], Silva 1986 [1538-39], Ruiz de Arce 1968 [1540?], Pedro Pizarro 1978 [1571] y Trujillo 1968 [1571].

3. Cito solo algunos, como Titu Cusi Yupanqui 1992 [1570], Santa Cruz Pachacuti 1993 [¿1613?], Guaman Poma 1980 [1616] y Garcilaso 1959 [1617], pero también Cieza 1986-87 [1550] y Betanzos 1987 [1551], etc.

4. Prescott 1944 [1847], Porras 1986 [1962], Pease 1964, 1995, Wachtel 1976 o Ballesteros 1982.

visión,[5] o aquellos estudios que, aún refiriéndose a este episodio de manera tangencial, plantean igualmente una interpretación personal.[6]

El tema de los sistemas políticos andinos sobre los que Murra llamó tempranamente la atención[7] y, en especial, el de las lógicas políticas puestas en juego por las sociedades andinas y los consiguientes discursos (verbales y no verbales) puestos en juego por ellas me ha atraído desde hace mucho tiempo. Y uno de los momentos más privilegiados, pero también de los más difíciles de analizar tanto por su tensión como por el carácter de las fuentes, es ese breve periodo que va entre que los españoles desembarcan en la isla de La Puná hasta que llegan a Cajamarca y se apoderan del inka. A diferencia de las crónicas posteriores que narraron la «historia» del Tawantinsuyu y de sus expansiones sobre otros grupos andinos, en las que los cronistas ocuparon una posición de simples relatores de acontecimientos de otros, el de Cajamarca es —tal vez— el único episodio en el que los propios españoles visualizan, de manera directa, la acción de ese otro Estado *hacia* ellos, situación que los transformaba así, desde la perspectiva andina, en otro grupo más con el que había que tratar.

Un discurso es tanto la manera como socialmente se aborda un tema y se habla sobre él como, también, la forma a partir de la cual se enfrenta, de manera predeterminada y condicionada por las normas socialmente aceptadas, una situación cualquiera. En esta perspectiva, no solo importan —en este choque entre dos mundos— sus formas culturales diferentes, sino entender de qué manera una y otra abordaron el tratamiento del otro, en términos políticos y a partir de esas diferencias culturales. Es un asunto que quisiera intentar aquí.

Este es un momento crucial por otra razón importante para mí. En el proceso de construcción de discursos sobre las sociedades in-

5. Espinoza Soriano 1977, Velázquez 1977 y Guillén 1979.

6. Rostworowski 1983.

7. Murra 1975[1958], 1975[1967], 1975[1970].

dígenas en América, los primeros relatos sobre la invasión española a los Andes son determinantes, porque, si bien en su construcción se advierten claramente los efectos normativos de una discursividad previa sobre los indios (independientemente de dónde ellos fueran), en estos textos, se percibe también el problema de los límites de ese discurso previo, allí donde fracasan ciertos procedimientos retóricos y los esquemas descriptivos, donde afloran, en definitiva, construcciones «tensionadas». El conocimiento de la construcción de esta discursividad inicial puede ser de gran utilidad metodológica para abordar textos coloniales posteriores.

En poco tiempo de trabajar con los textos dejados por los españoles que hicieron el camino hasta Cajamarca, me di cuenta de que había dos temas que se cruzaban e influenciaban mutuamente. Por un lado, aparecía el relato de un conjunto de acciones efectuadas por los andinos hacia los españoles (rituales de reciprocidad, elaboración de un discurso político ritual, demostraciones de la sacralidad del inka, etc.), así como el desarrollo de un discurso no verbal, por parte de los españoles (gestual, creador de imágenes de poderío y grandeza, etc.). Detrás de ambas prácticas, sin embargo, aparecía con fuerza un segundo tema: el de la incomprensión mutua, el de una extrañeza es cierto, pero, sobre todo, el de la imposibilidad de ambos grupos de percibir al otro y de darse cuenta de que se trataba de lógicas que no dialogaban. Fueron rituales fallidos de los que solo quedó su corteza, la superficie de los gestos y de las actitudes, y se perdió su sentido. Se podría afirmar que los discursos andinos (tanto verbales como gestuales o rituales) no *hablaron* a los españoles, pero tampoco el discurso español tuvo capacidad de comunicación. No he querido hacer una lectura que desprenda esas prácticas de esta condición de ininteligibilidad. Es ella, precisamente, la que confiere, además, una carga de tensión sensible a todo ese periodo.

No voy a usar *todas* las fuentes para este trabajo y, probablemente, omita algún «hecho» o acontecimiento. No se trata de una reconstrucción sino de una propuesta de lectura diferente, puesto que lo

que me interesa es la posibilidad de percibir, sobre todo, la lógica andina en su relación con la española (lógicas que no implican coherencia, por cierto) y la manera en que ellas produjeron mensajes fallidos.

En trabajos anteriores sobre este mismo tema, utilicé un esquema analítico que seguía, en lo básico, la narración lineal, cronológica y secuencial impuesta por el relato de las crónicas y por nuestra propia lógica de construcción de sentido histórico. Aquí quisiera intentar romper con todo orden cronológico para buscar otra estructura que, si bien no puede aproximarse a una construcción elaborada a partir de una concepción diferente tanto del tiempo como de su ordenamiento (como podrían ser los sistemas andinos), por lo menos busque evitar la secuencia historiográfica. He dividido el análisis en dos partes y he enfatizado las prácticas rituales y simbólicas puestas en juego: la reciprocidad como táctica política y los rituales de autoridad.

II

La reciprocidad como lógica política

> Y luego que el señor Gobernador allí fue llegado, vino el principal mensajero que Atabalipa había primero enviado con el presente de las fortalezas que vino a Zaran por la vía de Caxas. El Gobernador mostró holgarse mucho con él y le preguntó que tal quedaba Atabalipa; el respondió que bueno, y le enviaba con diez ovejas que traía para los cristianos, y fabló muy desenvueltamente y en sus razones parecía hombre vivo. Como hubo hecho su razonamiento, preguntó el Gobernador a las lenguas que qué decia. Dijeron que *lo mesmo que había dicho el otro mensajero el día antes* ... (Xerez 1968 [1534]: 220; el énfasis es mío).

> Y estando esto asi acontesció que estando Hernando Piçarro en Poechos, Ataualpa teniendo noticia de los españoles, embió un yndio orejón, que llamauan apo, que disimulado

> tomando el traje de los tallanos, fuese a uer a los cristianos y conoçiese el capitan dellos y biese que gente hera. (Pizarro, P. 1978 [1571]: 27-28).

Una de las constantes que aparece en el relato de los españoles que caminaron hasta Cajamarca es la continua presencia de varios señores étnicos andinos, a quienes denominaron «embajadores» o «mensajeros». La primera de las citas deja entrever que este tipo de visitas al campamento español alcanzó una frecuencia importante. Al preguntarles a los intérpretes por un nuevo mensaje, estos responden «Dijeron que *lo mesmo que había dicho el otro mensajero el día antes*». La segunda cita esboza la actitud con la cual fueron recibidos esos embajadores ¿De quiénes se trataba?

En el transcurso de ese viaje, el grupo hispano tuvo oportunidad de encontrarse con diferentes autoridades étnicas: señores locales de las poblaciones por las que pasaban; kurakas de un valle o de varios asentamientos (y de diferentes rangos, por lo tanto); funcionarios estatales, como el recaudador de impuestos encontrado en Caxas; y los «embajadores». Tuvieron, de esta manera, una primera aproximación a un segmento del conjunto de autoridades políticas andinas. Sin embargo, la descripción que hacen los españoles se refiere únicamente a sus rangos y, en algunos casos, a las posibles dimensiones de su poderío: «[...] súpose que este cacique era gran señor [...]» (Xerez 1968 [1534]: 209). No se trata de una comprensión del sistema con el cual estaban entrando en contacto sino de la identificación, en términos europeos e «indianos», de personajes con mayores atribuciones o jerarquías, distinguibles del «común».

Las prácticas discursivas de la época respecto a las poblaciones indígenas, bajo las que únicamente se describían los rasgos personales o individuales de los reyes o importantes autoridades y se realizaban, en cambio, descripciones generales respecto del «común» (Lazo 1999), están igualmente presentes aquí. En raras ocasiones, se registran los nombres u otros rasgos y corresponden a referencias de algu-

nos grandes señores, como es el caso de Pabor o de uno de esos embajadores —«[...] en Sarrán salió el mismo yndio llamado Apo [...]» (Pizarro, P. 1978 [1571]: 30)—. Las referencias más frecuentes son las de «cacique», «capitán», «principal», «señor» (Pease 1989: 175). En ellos no hay una muestra de que hubieran percibido otros elementos del sistema político, más allá de la existencia de diferentes jerarquías o poderíos.

Había, sin embargo, una diferencia entre estos «embajadores» y aquellas otras autoridades andinas locales. Con la probable excepción de Pabor, señor de, aproximadamente, veinte pueblos, o del kuraka de Zaran, señor del valle, los demás kurakas locales que encontraron los españoles parecen haber tenido un rango social más o menos bajo. Uno de ellos, de Piura, enviado como espía y mensajero de Pizarro, simplemente, no fue recibido por Ataw Wallpa en Cajamarca (Xerez 1968 [1534]: 215, 220-221). En cambio, estos otros señores étnicos, enviados por los inkas, eran aparentemente grandes dignatarios. Según Guaman Poma y Garcilaso, entre ellos estaban Rumiñawi, el general de Ataw Wallpa y Titu Atauchi, uno de los hermanos del Inka (Guamán Poma 1980 [1616]: 272 (f. 376 [378]), Garcilaso 1959 [1617]: libro I, cap. XVII: 52). En los registros de los cronistas, no constan sus nombres, pero sí sus categorías: «[...] embió un yndio orejón, que llamauan apo [...]» (Pizarro, P.: 1978 [1571]: 27-28). Otros relatos permiten visualizar la importancia que habrían tenido algunos de estos «embajadores»:

> Este embajador traía consigo servicio de señor y cinco o seis vasos de oro fino, con que bebía, y con ellos daban de beber a los españoles de la chicha que traía. (Xerez 1968 [1534]: 220).

> Estando en esto vino un capitán de Atabaliba: el cacique [de Caxas] huvo gran temor: y se levantó en pié: que no osó estar assentado delante del más el señor Hernando de Soto lo hizo asentar cerca de sí. (Mena: 1967 [1534]: 81).

En el sistema ideológico y simbólico que recubría a las autoridades andinas, existía una compleja simbolización política que rodeaba a las acciones físicas de sentarse y moverse. Si el sentarse reflejaba una actitud política de intermediación o negociación, el hacerlo en una *tiana* era un derecho exclusivo de las autoridades, y formaba, también, parte de la etiqueta política que los dirigentes de menor categoría permanecieran de pie frente a quienes eran superiores (Martínez 1986, 1988, 1995). De allí, como lo veremos más adelante, que toda la corte de Ataw Wallpa permaneciera de pie en su presencia, en tanto él estaba sentado en su *tiana*.

Las citas precedentes, entonces, son una clara muestra de la importancia jerárquica de estos «embajadores», pero la segunda de ellas también muestra —de inmediato— aquella ruptura de los códigos, la incomprensión de las lógicas políticas mutuas, puesto que si, ante los ojos de un kuraka andino, un inferior debía permanecer de pie, el gesto de Hernando de Soto de otorgar su confianza y respaldo al kuraka local, obligándolo a sentarse él también, rompía la estructura misma del ritual diplomático y político en la que se basaba la eficacia del gesto andino.

Son dos las versiones respecto de la función que cumplieron estas «embajadas»: sedes de negociaciones del acatamiento que debían dar los recién llegados al inka o espías. Veámoslo.

Quisiera detenerme, primero, en la presencia misma de esos señores étnicos. Son varios los relatos de las expansiones cuzqueñas que señalan que, antes de que el inka estableciera algún tipo de relación de dominación con otro grupo o con sus autoridades, los cuzqueños enviaban embajadas:

> Como los canches supieron de la venida del Ynga, acordaron de se juntar y salir con sus armas a le defender la pasada por su tierra; y por él entendido, les enbió mensajeros que les dixesen que no tuviesen tal propósito porque el no quería hazelles enojo, antes deseava de los tener por amigos y que si para él se venían los prençipales y capitanes, que les daría a

> beber con su propio vaso. (Cieza 1986 [1550]: II parte, cap. 42: 124).

Es decir, estos embajadores se inscribirían dentro de un tipo de procedimiento político ya establecido con anterioridad en el Tawantinsuyu: el de negociaciones políticas basadas en la reciprocidad y orientadas a obtener la sumisión política de los nuevos señoríos integrados, dando una importante pista acerca de cuáles fueron las lógicas políticas que se desarrollaron por parte de la sociedad inkaica.

Creo que la misma cita de Cieza, refiriéndose a otro momento histórico anterior al de Cajamarca, permite, asimismo, comprender mejor parte de los mensajes que debían producir esas embajadas ante los españoles. Hay un mensaje lingüístico: en tanto acepten el acatamiento al inka, este no les «hará enojo» y hay un mensaje gestual y ritual: ello debería quedar sellado con un ritual, en presencia del inka, quien «les daría a beber con su propio vaso». Parte de este mensaje sí parece haber sido recibido por los españoles: entendieron que el inka les «[...] envía a decir que él tiene voluntad de ser su amigo, y esperalle de paz en Caxamalca [...]» (Xerez 1968 [1534]: 212), no así el acatamiento, que debía ser enfatizado a través de los rituales de reciprocidad y de la demostración de generosidad institucionalizada que desplegaron los hombres andinos. Desde una perspectiva europea, los españoles pudieron llegar hasta Cajamarca; desde una óptica andina, el inka los llamó a Cajamarca.

Todas las embajadas llegaron cargadas de dones, y los embajadores comieron y bebieron con quien comandaba a los españoles y con sus otros capitanes. En una de las citas precedentes, se describe parte del aparato ritual con el que llegaron estos embajadores: vasos para invitar a beber chicha a los europeos. Más allá de formar parte esencial de cualquier ritual de reciprocidad, ciertas formas de beber tenían claras connotaciones de estatus, y este es uno de los aspectos que me parecen relevantes aquí: el otorgamiento o reconocimiento a Pizarro —por parte de los andinos— de una condición de autoridad,

de tratarlo como a un kuraka más con el que se debía seguir la misma etiqueta política que con aquellos de otros lugares del Tawantinsuyu:

> ... porque habrán de saber que tienen una costumbre y manera de buena crianza estos señores e todos los demás de toda la tierra y es que si un señor o señora va a casa de otro a visitarle o velle ha de llevar tras si si es señora un cántaro de chicha y en llegando a do está el cual señor o señora que van a visitar hace escanciar de su chicha dos vasos y el uno da a beber al tal señor que visita y el otro se bebe el tal señor o señora que la chicha da y ansi beben los dos y lo mismo hace el de la posada que hace sacar ansi mismo otros dos vasos de chicha y da el uno al que ansi le ha venido a visitar y él bebe el otro y esto hácese entre los que son señores y esta es la mayor honra que entre ellos se usa y si esto no se hace cuando se visitan tiénense por afrentada la persona que ansi va a visitar el otro y esta honra no se le hace de darlle a beber y excúsase de no le ir más a ver y ansi mismo se tiene por afrentado el que da de beber a otro y no le quisiera rescebir... (Betanzos 1987 [1551]: 73, capítulo XV).

Comida, «ovejas de la tierra», bebida, pero también camisas de *qumpi* con oro y plata, objetos de oro y plata fueron parte de los presentes que llevaban esos embajadores y que los españoles registraron en tanto objetos valiosos (de metales preciosos), necesarios (la comida) o exóticos.

Las listas que entregan Garcilaso o Guaman Poma agregan mujeres, indios de servicio, *chipanas* de oro, ojotas de las que usaba el inka, objetos que «dábaselas el rey de su mano por grandísima honra» a los dirigentes de los distintos señoríos del Tawantinsuyu.[8] El regalo de una camisa «con argentería de plata y oro» para Francisco Pizarro (Pizarro, P. 1978 [1571]: 30) es muy claro. Se trata de un objeto de

8. Cf. Mena 1967 [1534]: 81; Xerez 1968 [1534]: 212, 220; Ruiz de Arce 1968 [1540?]: 420; Trujillo 1968 [1571]:21; Pizarro, P.1978 [1571]:27; Guaman Poma 1980 [1616]: 275 (f.380 [382]); Garcilaso 1959 [1617]: 52, [1534]: 83).

gran valor regalado a grandes dignatarios andinos, como los Guarache, señores aymaras:

> Y asimismo ha oido decir que el dicho inga dio al dicho Inga Guarache, entre otras muchas cosas que le dio, tres camisetas, las dos dellas con chapería de oro y plata y la otra con piedras preciosas que en lengua de los naturales quiere decir mollo. Lo cual hizo el dicho inga dando a entender de que era señor como lo fue. (año 1575; Espinoza S. 1981: 252).

La reciprocidad aparece claramente orientada aquí tanto a reforzar el reconocimiento de un estatus de Pizarro como kuraka (se le otorgan dones similares a los recibidos por otras autoridades andinas) como a obtener —por la vía de la aceptación de los regalos— la condición de deudor obligado a devolver, recíproca —pero asimétricamente— los bienes recibidos. A ojos andinos, si los españoles habían aceptado beber y comer, si habían recibido los regalos, habían aceptado igualmente y, por esta vía, la autoridad del inka.

No siempre fueron embajadores de alto rango quienes acudieron a los campamentos españoles. Otras veces fueron grupos enviados al camino, sencillamente, para proveerles de comida y bebida:

> Dende a poco rato que el Gobernador había aquí reposado llegó la retaguardia, y por otra parte los mensajeros que Atabalipa enviaba, los cuales traian diez ovejas. Llegados ante el Gobernador, *y hecho su acatamiento*, dijeron que Atabalipa enviaba aquellas ovejas para los cristianos y para saber el dia que llegarían a Caxamalca, para les enviar comida al camino. (Xerez 1968 [1534]: 218; el énfasis es mío).

> ... y una jornada antes que allegasemos al real del Atabalipa vino de su parte un mensajero: y truxo en presente muchas ovejas cozidas y pan de mayz y cantaros con chicha. (Mena 1967).

La reciprocidad, que parece haber sido constantemente mantenida por parte de los hombres andinos, se inscribe en una demostra-

ción permanente de generosidad. Pero su aceptación implicaba el reforzamiento, también, de los lazos de reciprocidad y de deuda, por consiguiente, que el grupo de españoles iba estableciendo.

La coherencia de esta lógica es tal que, de la misma manera que lo ofrecido a los Canches y a otros diferentes señoríos andinos, Ataw Wallpa intentó cumplir con la parte final del ritual de reciprocidad y beber junto a los españoles, *de su propio vaso*, para sellar así la alianza y la sumisión. Desde esta perspectiva, la llegada a Cajamarca es una gran escenificación de la generosidad institucionalizada, del manejo de las reglas de la reciprocidad y del poderío y grandeza andinos, que aseguraban la adecuada sumisión al Tawantinsuyu.

Llegados al pueblo, un nuevo emisario instaló al grupo de europeos frente a la plaza, frente al *ushnu* (al que tenían expresa prohibición de acceder), de manera que estos terminaron alojándose en «la casa de la sierpe», probablemente, en un lugar dedicado a Amaru, la serpiente (Xerez 1968 [1534]: 224, 226; Ruiz Arce 1968 [1540]: 421). Nuevamente, pareciera que esta acción se encuadraba dentro de ciertas tradiciones diplomáticas andinas, tal como lo hizo Qari, mallku de los lupaqa, quien «[...] estava aguardando a Viracoche Ynga y mandó adereçar los aposentos y prove[e]rlos de mantenimientos.» (Cieza 1986 [1550]: II parte, capítulo 43: 127). No se trataría, entonces, de un gesto inusual.

La recepción que brindó Ataw Wallpa a los embajadores españoles parece igualmente estructurada para producir una determinada significación. En ese sutil y complejo lenguaje no verbal de signos y símbolos, pocos elementos parecieran dejados al azar. Hay un manejo de los signos de poderío, de fuerza militar:

> ... llegamos a vista del pueblo de Cajamarca y del real que el dicho Atabalica tenia asentado una legua de él; el cual dicho real ocupaba más de una legua y media del valle y eran tantas las tiendas que parecían, que cierto nos puso harto espanto; porque no pensamos que indios pudieran tener tan soberbia estancia, ni tantas tiendas, ni tan a punto... (Estete 1968 [1535?]: 370).

> Todo el campo donde el cacique estava, de una parte y de otra estava cercado de esquadrones de gente piqueros y alabarderos y flecheros; y otro esquadron avia de indios con tiraderas y hondas; y otros con porras y maças. Los christianos que yvan passaron por medio dellos sin que ninguno hiziesse mudança y llegaron donde estava el cacique; y hallaron lo que estava assentado a la puerta de su casa; con muchas mugeres al derredor del, que ningun indio osava estar cerca del. (Mena 1967 [1534]: 83)

En el encuentro con Ataw Wallpa, los cronistas insisten en un punto que parece recurrente: el insiste en realizar los rituales de reciprocidad, que implican el dar de comer y beber:

«[...] rogónos que nos apeásemos, que comeríamos [...] El dijo que, pues que no queríamos comer, que bebiésemos aquello. Y dijimos que si haríamos.» (Ruiz de Arce 1968 [1540?]: 421). Finalmente, el ritual se realiza y algunas mujeres traen «dos grandes copones de oro», después de haber traído inicialmente unos de menor tamaño (Mena 1967 [1534]: 84; Xerez 1968 [1534]: 225). ¿Por qué tanta insistencia? ¿Solo por el bien de hacer un ritual de reciprocidad y cortesía? Son nuevamente otras informaciones, sobre las relaciones de los cuzqueños con los aymaras, las que proporcionan claridad en este punto. Para sellar la alianza entre Wiraqocha Inka y Qari, señor de los lupaqa, se efectuaron ciertos rituales:

> Y luego, en pre[se]nçia de los mas prençipales que alli estavan mandó traer Viracoche Ynga *un gran vaso de oro* y se hizo el pleyto omenaje entre ellos desta manera: bebieron un rato del vino que tenían las mujeres y luego el Ynga tomó el vaso ya dicho y poniéndolo ensima de una piedra muy lisa dixo: "la señal sea ésta, queste vaso se esté aqui y que yo no le mude ni tu le toques en señal de ser çierto lo asentado". Y besando la tierra, hizieron revereçia al sol y hizieron un gran taqui y areyto con muchos sones; y los saçerdotes, diziendo çiertas palabras, llevaron el vaso a uno de sus vanos templos *donde se ponían los semejantes juramentos que se hazían por los reyes y señores*. (Cieza 1986 [1550]: II parte, capítulo 43: 127-128).

Las alianzas políticas tienen, entonces, un ritual formalizado, un procedimiento ya establecido, de manera que, frente a los españoles, Ataw Wallpa no estaba improvisando, ni reaccionando fuera de los parámetros de su cultura, ni siendo subjetivo o impetuoso.[9] Son los rituales de la política andina los que se enfrentan a los españoles, no un individuo, por mucha autoridad que este posea.

Sin embargo, el desencuentro fue mutuo. Los hombres andinos fueron igualmente incapaces de pensar que los extranjeros poseían otra experiencia cultural, otra ideología y otros códigos, y que sus mensajes rituales no eran recibidos como tales. Y así, una vez más, insisten en mantenerse en su propia lógica política, invitan a Pizarro y Soto al ritual de comer y beber con el inka y tratan a los españoles como a cualquier otro kuraka. Nuevamente, los rituales fallidos.

Señalé inicialmente que la relación con los embajadores tuvo diferentes lecturas, de acuerdo con los códigos culturales y los discursos sobre «los otros» con los que cada grupo enfrentó todo el proceso. Su otra cara es la decodificación que hicieron los españoles de todo este largo, complejo y meticuloso proceso llevado adelante por los inkas. En primer lugar, porque, en la lógica española de la relación con el otro, la desconfianza parece una condición natural:

> ...teniendo en lo secreto por cierto que era verdad lo que su indio había dicho, *por el conocimiento que tenía, de las cautelosas mañas de los indios* (Xerez 1968 [1543]: 222; el énfasis es mío).

> Y caminando por nuestras jornadas, a dos jornadas [de] donde el real de los indios estaba, envianos Atabalica un mensajero a decirnos que nos diesemos prisas, porque Atabalica nos estaba esperando con mucha comida e con mucho oro e plata. *Y esto decíalo con cautela, porque pensaba tomarnos a manos*. (Ruiz de Arce 1968 [1540?]: 420; el énfasis es mío).

9. Afirmaciones de este tipo pueden verse en Ballesteros (1982: 97) o Velázquez (1977: 7), por ejemplo.

Conjuntamente se debe considerar que todos los embajadores serían, casi naturalmente, espías: «[...] y fue la venida de este yndio para contar la gente cuántos eran, tentando las fuerças a los españoles a manera que burlaua, y pidiéndoles sacasen las espadas.» (Pizarro, P. 1978 [1571]: 30). Que los embajadores son espías queda nuevamente reiterado en el gesto de Pizarro de enviar, a su vez, un mensajero a Cajamarca:

> Aquí [en Cinto, jlm] reposó el Gobernador y su gente cuatro días; y un día antes que se hubiese de partir habló con un indio principal de la provincia de San Miguel, y le dijo si se atrevía a ir a Caxamalca por espía y traer aviso de lo que hobiese en la tierra. El indio respondió: 'no osaré ir por espía; más iré por tu mensajero a hablar con Atabalipa, y sabré si hay gente de guerra en la sierra, y el propósito que tiene Atabalipa'. El Gobernador le dijo que fuese como quisiese. (Xerez 1968 [1534]: 215).

No se trataba, entonces, a ojos españoles, de rituales de reciprocidad, de alianzas políticas sugeridas, de mensajes enviados por un inka a un kuraka para que este aceptase la sumisión ante la divinidad andina, sino de espionaje, de evaluación de fuerzas, de rituales diplomáticos.

La desconfianza se extiende, igualmente, a muchos de los presentes enviados por los andinos: «[...] y avia avisado al governador que ninguna cosa de comer que el Atabalipa embiasse, no la comiessemos: y assi fue hecho: que toda la vianda que el Atabalipa embio, fue dada a los indios que llevaban las cargas.» (Mena 1967 [1534]: 83).

Más aún, la tragedia de este desencuentro esencial se agudiza frente a las lecturas que se establecieron al recibir ciertos regalos del inka, enviados a Pizarro en su condición de kuraka:

> ... vino un indio principal con otros algunos, y dijo el capitán que aquel indio había venido con cierto presente para el gobernador; este mensajero dijo al Gobernador que su señor Atabalipa le envia desde Caxamalca para le traer aquel pre-

> sente, que eran dos fortalezas a manera de fuente, figuradas en piedra, con que beba, y dos cargas de patos secos desollados, para que, hechos polvos, se sahume con ellos, porque asi se usa entre los señores de su tierra. (Xerez 1968 [1534]: 212)

La lectura española respecto de estos presentes fue muy distinta, sin embargo:

> Este capitán traya un presente para los christianos de parte de Atabaliba. El presente era todo de patos desollados que significaba que assi havian de desollar a los christianos: y mas truxo dos fortalezas muy fuertes hechas de barro diziendo que otras avia adelante como aquellas. (Mena 1967 [1534]: 81).

> Y el presente eran unos patos desollados y llenos de lana, que parecían añagazas para matar sisones; y preguntándole que era aquello respondió, y dixo, dice Atabalipa que de esta manera os ha de poner los cueros a todos vosotros, si no le volveis cuanto aveis tomado en la tierra. (Trujillo 1968 [1571]: 21).

Embajadores «con servicio de señor», autoridades que exhiben su capacidad de dialogar, de representar, que se empeñan en establecer lazos rituales con los españoles, primero a través de la bebida y la comida, luego por medio de los presentes que apelaban a la reciprocidad como lógica de acción; todos ellos corrieron diferentes suertes. Un kuraka fue pateado por Hernando Pizarro; otro, abofeteado por un español y, en general, fueron considerados espías (Pizarro, P. 1978 [1571]: 27-28, 30). Pero, paralelamente, los españoles aceptaban beber y comer con esos mismos dignatarios. Y, más aún, al menos en una oportunidad, Francisco Pizarro envió, entre otros presentes al inka, dos vasos de cristal —es decir, el mismo tipo de objetos que regalaban los señores andinos— (Mena 1967 [1534]: 81; Estete 1968 [1535?]: 368). Este hecho indicaba, al menos en ese discurso político, que sí manejaba las prácticas de la reciprocidad y, por lo tanto,

aceptaba el trato político que estaba recibiendo. Se trata de una situación que debe haber sido percibida por ellos como ambigua o confusa.

Hay ciertas actitudes y gestos de los cuales los españoles estaban sumamente conscientes. Parte del discurso de la conquista era saber aparentar: «que no pareciese», «buena fama», etc. Estas actitudes están en la raíz misma de la ideología que sustenta la pretensión de ser hidalgos y de aparentar portarse como tales. Un viejo aforismo dice que los gestos hablan por sí solos (Todorov 1987: 120).

Hay *gestos* de magnificencia, de aparentar (y no de reciprocidad) cuando Pizarro envía regalos al inka. Pizarro lo invita a Cajamarca, como si él fuera el anfitrión, en un *gesto* de diplomacia y cortesía. En el camino hacia Cajamarca, sus hombres hacen demostraciones de fuerza, disparan, cabalgan, marchan agrupados, etc.

Si los gestos y los rituales de reciprocidad andinos no *hablaron* a los españoles, tampoco los gestos españoles le *hablaron* a los andinos.

Nada del pretendido poderío español preocupó a Atawallpa y sus consejeros. Los cronistas señalan que su capacidad militar y poder de fuego eran conocidos por los hombres andinos y no parecía impresionarles (Pizarro, H. 1959 [1533]: 80; Xerez 1968 [1534]: 221; Pizarro P. 1978 [1571]: 27-28, 31). En una sociedad donde los ejércitos se valoraban por su número, los españoles no representaban ninguna fuerza considerable. Sus actos de fuerza se transformaron en gestos vacíos, reducidos a proporcionar seguridad a los propios españoles.

Hay otros gestos propios del discurso y de la práctica de la conquista que carecen de significación para los españoles, pero sí la tuvieron para los andinos. Existen gestos vacíos para unos, que fueron percibidos como importantes por los otros. Por ejemplo, cuando Hernando de Soto llegó al pueblo de Caxas, sus hombres entraron a la fuerza al *Aqllawasi*, hicieron salir a las mujeres a la plaza y tomaron a varias de ellas (Mena 1967 [1534]: 81). Si este pudo ser para los europeos un gesto casi normal en una situación de conquista, cualquier hombre andino que hubiese intentado algo similar habría reci-

bido la muerte instantánea, tal como los mismos españoles relatan haberlo visto en este mismo lugar (Xerez 1968 [1534]: 211); de allí que este gesto se transformara en algo extremadamente violento y grave.

En cada pueblo donde los españoles se detuvieron, se alojaron en las mejores casas, en su mayoría palacios del inka, recintos sagrados donde ningún hombre andino podía penetrar sin autorización previa; sin embargo, ellos lo hicieron:

> El Gobernador caminó dos días por unos valles muy poblados, durmiendo en cada jornada en casas fuertes cercadas de tapias; los señores destos pueblos dicen que el *Cuzco Viejo* posaba en estas casas cuando iba camino por una tierra arenosa y seca... (Xerez 1968 [1534]: 214)

Hoy hablaríamos de una situación esquizofrénica. Por un lado, la hueste hispana recorría el territorio andino, promovía sus propios gestos de paz e intentaba convencer a los andinos de su magnanimidad, su fortaleza y condición de embajadores de una divinidad y un rey todopoderosos. Por otro lado, simultáneamente, disponían la voluntad de los kurakas locales, golpeaban y pateaban a los embajadores, ordenaban y mandaban a los dignatarios provinciales como si ya fuesen súbditos del rey de España. Se atrevieron, inclusive, a mandar a un señor local como embajador suyo ante el inka. Sacan ropas, alimentos y otros objetos de los *tampus* y almacenes inkaicos a la vera del camino, etc.

Estos son los gestos que hablan para la sociedad andina y Ataw Wallpa se guía por ellos. Ya en Cajamarca, minutos antes de caer apresado, le reclama indignado a fray Vicente de Valverde: «Bien se lo que habeis hecho por el camino, como habeis tratado a mis caciques y tomado la ropa de los almacenes» (Xerez 1968 [1534]: 228).

Nuevamente los significados se han trastocado y las intenciones iniciales se frustran; por tanto, el desencuentro se agudiza.

Los rituales de autoridad

La estrategia política inkaica fue cuidadosamente desarrollada para generar una relación de alianza con el grupo español. Por ello, este fue tratado como un grupo andino más y su jefe como otro kuraka con el objetivo de obtener el acatamiento y el sometimiento a la autoridad incaica; de esta manera, los inkas conjugaron la generosidad con muestras de poderío. Por otro lado, los otros dos rituales que presenciaron los españoles fueron el de la *mocha* o acatamiento y el del desplazamiento del inka. Ellos representan la culminación de las acciones políticas emprendidas por los inkas y basadas en esa misma reciprocidad.

De este tipo de rituales, existen variadas descripciones en las crónicas escritas posteriormente, las que recuerdan las acciones de los inkas predecesores o de muchos otros señores andinos, puesto que les eran comunes. Pero todas ellas parecen reflejos más pálidos y menos detallados de los rituales que presenciaron los españoles en Cajamarca. Se trata de rituales que se realizaban constantemente. Lo que los hace diferentes es que, en esta oportunidad, ellos no solo fueron testigos directos, sino que estos rituales les estaban directamente dirigidos.

a) El ritual de la *mocha*

El primer encuentro personal entre un grupo de europeos y el inka Ataw Wallpa ocurrió no en el pueblo de Cajamarca sino en el edificio de «los baños», sitio donde se estaban realizando algunos rituales que incluían el ayuno. Zuidema (1980) ha demostrado la importancia de los rituales andinos vinculados al agua y a los estanques, y ha destacado la importancia del papel ocupado en ellos por las autoridades cuzqueñas, en particular, por los inkas gobernantes. Al parecer, generalmente, los lugares vinculados a estos rituales eran concebidos como espacios sagrados, cuyo acceso estaba restringido: «[...] que otra persona no osaua entrar en él so pena de la uida [...]» (Pizarro, P.

1978 [1571]: 32). Fue precisamente, en uno de esos sitios cargados de sacralidad y estrechamente vinculado al aparato ideológico-ritual del poder inkaico, que fueron recibidos los españoles, y no en unas «casas de placer», como creyeron los europeos, a partir de su conocimiento de la tradición musulmana de los baños.

Si Ataw Wallpa se encontraba allí, era porque efectuaba determinados rituales, algunos de los cuales solo podía hacerlos el inka. El tiempo de rituales era tiempo sagrado: tiempo sagrado en un espacio sagrado y frente a una autoridad sagrada.

Los españoles fueron conducidos a unos edificios, cuatro grandes cuartos que, unidos entre sí por muros, formaban una plaza central donde se encontraba el estanque ritual y los manantiales de los que surgía el agua (Ruiz de Arce 1968 [1540]: 421; Pizarro, P. 1978 [1571]: 32), es decir, al centro mismo del espacio ceremonial. Allí les esperaba Ataw Wallpa, rodeado de un gran número de dignatarios, kurakas y señores principales, las mujeres de su séquito y algunos de sus consejeros.

> ... Atawalpa estaua en este galponçillo como tengo dicho, sentado en su duho, y una manta muy delgada rrala, que por ella uía, la qual tenían dos mugeres, una de un cabo y otra de otro, delante dél, que le tapaban, porque nadie le biese, que lo tenían de costumbre algunos destos señores no ser uistos de sus uasallos sino rraras vezes. (Pizarro, P.: 1978 [1571]:67).

> ... llegados al patio de la dicha casa, que tenía delante de ella, vimos entrar en medio de gran muchedumbre de indios, asentado aquel gran señor Atabalica, de quien tanta noticia y tantas cosas nos habían dicho, con una corona en la cabeza y una borla que le salía de ella y le cubría toda la frente; la cual era la insignia real; sentado en una silletica muy baja del suelo, como los turcos y moros acostumbran sentarse; el cual estaba con tanta majestad y aparato, cual nunca se ha visto jamás; porque estaba cercado de más de seiscientos señores de su tierra. (Estete 1968 [1535?]: 372).

El inka estaba sentado en su *tiana*, un asiento bajo de madera que constituía uno de los principales emblemas de todos los gobernantes andinos. En la frente lucía la *masqapaicha*, el tocado que lo identificaba como el *Zapan Inka*, la gran autoridad. La suave tela sostenida por mujeres lo aislaba de la mirada de los visitantes. Solo algunas mujeres y dos Hatun kurakas estaban cerca de él; todos los demás permanecían a distancia. El inka no hablaba directamente sino por medio de uno de sus consejeros y mantenía baja la mirada:

> Díxome el capitan [español] que hasta que yo llegué, nunca pudo acabar con él que le hablase, sino un principal suyo hablaba por él, y el siempre la cabeça baxa. (Pizarro, H.: 1959 [1533]: 79).

> Y que otras razones le dijo, a las cuales no respondió, ni alzó la cabeza a le mirar, sino un principal suyo respondía a lo que el capitán hablaba. (Xerez 1968 [1534]: 225; el énfasis es mío).

Los españoles leyeron estos signos y recibieron un determinado mensaje. De toda esta presentación, entendieron que estaban en presencia del rey, puesto que el hombre que estaba delante de ellos llevaba una corona (la *masqapaicha*). La extrañeza de la que eran testigos queda reducida a describirlo como parecido a los moros o turcos, puesto que se sentaba, como ellos, en una sillita baja, a diferencia de los tronos europeos que, situados en lugares más altos, hacían sobresalir siempre al monarca. La interpretación de su poderío no daba lugar a dudas: «[...] estaba con tanta majestad y aparato, cual nunca se ha visto jamás; porque estaba cercado de más de seiscientos señores de su tierra [...]» (Estete 1968 [1535?]: 372). Como lo señaló el mismo Hernando Pizarro, estaba «[...] con toda la magestad del mundo [...]» (Pizarro, H. 1959 [1533]: 79), de manera que la identificación y la decodificación de ese discurso de la presencia de la autoridad no parecían presentar problemas. Majestuosidad personal, magnificencia y poderío, además de los emblemas de un rey, fueron

los signos remarcados en el discurso español. Hacia ellos se dirige la mirada, puesto que son los propios.

Sin embargo, el mensaje emitido por Atawallpa era muy distinto. El inka estaba sentado en su *tiana*. En la mitología andina, el mundo se formó no por Creación sino por Ordenación, las cosas ya existían y sucesivos dioses las fueron ordenando de una manera mejor para la humanidad respectiva. El dios de los cristianos trabajó primero y luego descansó; los dioses andinos primero caminaron, se movieron mientras destruían lo anterior, luego descansaron y, solo cuando estuvieron sentados, en una actitud de reposo, dieron un nuevo orden al mundo (Ortíz 1980: 91-92; Martínez C. 1995).

Se origina aquí un núcleo semántico de «orden-destrucción», cuyo significado se define por actitudes gestuales en las cuales el reposo, el permanecer sentado y la ausencia de movimientos bruscos significan valores tales como la conservación del orden y la capacidad de intermediación, y actitudes gestuales como el movimiento, que puede ser brusco, el caminar o el ponerse de pie significan la amenaza de la destrucción, cuando no de un *pachacuti* mismo:

> Esto es todo lo que sabemos sobre Pachacamac. La gente decía a propósito del que hace temblar la tierra: «Cuando se encoleriza, [la tierra] tiembla; a veces, cuando mueve su cara a un lado, tiembla; [por eso], no mueve su cara en absoluto; si moviera todo su cuerpo, el mundo acabaría». (Taylor 1987: 335).

Sentados en una *tiana*, en actitud de reposo, dioses y kurakas eran los responsables del equilibrio, de que el mundo no resultara nuevamente destruido. El asiento, para los dirigentes andinos, era el emblema principal; en su *tiana* podían asegurar su ecuanimidad, una actitud ética necesaria para gobernar, para intermediar e imponer justicia. Es por eso que Atawallpa esperaba sentado a los españoles y les indicaba que era *la* autoridad, pero también que de él dependían los equilibrios cósmico y social. En suma, como autoridad era también una divinidad. Los españoles no estaban hablándole a un rey, en

el sentido europeo ni musulmán, sino a una divinidad que poseía poderes, que estaba cubierto con una manta y mantenía la vista baja, para evitarle un peligro a quienes se le aproximaran. Por eso —como las divinidades— no hablaba directamente, sino que un intermediario lo hacía por él. Tenía su propio oráculo.

Los signos y códigos manejados por Ataw Wallpa, en esta ocasión, muestran el despliegue de una enorme complejidad simbólica, de la existencia de una concepción altamente elaborada sobre la autoridad, sus actitudes, sus gestos, sus potencias, etc. Fueron varios los cronistas que se percataron de que allí estaba operando un código gestual, y lo tradujeron como parte de la majestad y «gravedad» del inka con un sentido de características individuales, tales como las atribuibles a uno u otro gobernante europeo, sin alcanzar a percibir que formaba parte del sistema político andino. Sentado, inmóvil hasta el punto de no efectuar ningún movimiento brusco (amenaza de destrucción) cuando Hernando de Soto le arrojó el caballo comunicándose básicamente a través de la mirada o de gestos controlados: «[...] *los ojos puestos en tierra, sin los alzar a mirar a ninguna parte; como Atabalipa les vido, alzó los ojos a ellas sin les decir palabra* [...]» (Xerez 1968 [1534]: 225; el énfasis es mío), el inka está transmitiendo un mensaje: la voluntad de incluir en este orden del mundo al grupo español.

Este debiera ser el momento en que se realizara la *mocha* o «acatamiento», como le llamaron los españoles. La *mocha* consistía en un gesto ritual de soplar el aliento hacia la autoridad, con uno o ambos brazos extendidos hacia adelante, vueltas las palmas hacia afuera, en una actitud de entregar energía y compartirla simultáneamente con la autoridad o divinidad (Martínez C. 1995: 116 y ss.). Se «mochaba» a una autoridad, a alguien que era considerado superior y, además, que poseía características de sagrado o divinizado. Hasta donde lo permite entrever la documentación, al realizar este gesto, el que lo efectuaba reconocía una condición de «inferioridad» en relación con aquel a quien iba dirigido. En esta medida, cada gesto renovaría el acatamiento debido a una autoridad percibida como sacralizada.

Una vez más, el desencuentro fue mutuo. Si los españoles hicieron su propia lectura a partir de sus propios códigos y miradas culturales y de un discurso de desconfianza básico hacia los indios —«los capitanes dijeron que ayunaban, por defenderse de beber su brebaje» (Xerez 1968 [1534]: 225)—, no pareciera que los hombres andinos hayan sido igualmente capaces de pensar que los extranjeros poseían otra experiencia cultural, otra ideología y otros códigos, cuyos mensajes rituales no eran recibidos. El gran teatro del encuentro había fallado. Ambos grupos siguieron pensando y actuando de acuerdo a sus propios principios y a sus propios códigos. Ni los españoles se percataron de que el inka era una divinidad poderosa ante la cual había que postrarse, ni los andinos se habrían dado cuenta de que los españoles era un grupo invasor que pretendía apoderarse del inka.

b) El ritual de desplazamiento

Así como en los baños, los inkas escogieron el espacio y el momento apropiados para recibir a los europeos. En el traslado de Ataw Wallpa hacia Cajamarca, se vuelve a reiterar esa manifiesta voluntad de emitir mensajes a través de rituales, de ejecutar una política que en los Andes tenía una manifestación ritual esencial.

Ese día, anotaron los españoles, «[...] no hacían sino venir indios [...]» (Ruiz de Arce 1968 [1540?]: 422):

> ... y hechos sus esquadrones, que cubrían los campos, y él metido en unas andas, empeçó a caminar, uiniendo delante dél dos mill yndios que le barrían el camino por donde benía caminando, y la xente de guerra, la mitad de un lado y la mitad del otro, por los campos, sin entrar en el camino. (...) Venían asimismo delante del Ataualpa muchos yndios cantando y dançando. (Pizarro, P.: 1978 [1571]: 37).

Varios miles de ellos avanzaban por el camino real precediendo las andas en las que eran transportados varios hatun kurakas (Xerez 1968 [1534]: 228; Ruiz de Arce 1968 [1549?]: 423; Pizarro, P. 1978

[1571]: 37); unos escuadrones —de gente vestida toda de igual manera—, encabezaban el cortejo e iban limpiando y barriendo el camino; les seguían otros escuadrones con músicos. La marcha se completaba con batallones de soldados a ambos lados del camino. Cada batallón indígena y cada escuadrón vestía trajes diferentes. Todos, sin excepción llevaban discos de oro o plata en sus cabezas e iban iluminando la escena al transformar el séquito inkaico en un irradiador de luz en la semioscuridad reinante.

> Es de saber, que ningun hombre de más de cincuenta mil que tenía de guerra, estaba sin una patena en la frente, muy acicalada, de cobre o de oro o de plata; *los cuales daban tan gran resplandor que ponía espanto y temor de verlos*. (Estete 1968 [1535?]: 373-374; el énfasis es mío).

Luces y sonidos parecen haber impactado —y saturado— la capacidad de percepción hispana: «Pues era tanta la patenería que trayan de oro y plata, *que era cosa estraña lo que reluzia con el sol*», señaló Pedro Pizarro (1978 [1571]: 37; el énfasis es mío); y Estete registró que venían «[...] cantando un cantar no nada gracioso para los que lo oíamos; antes espantoso, porque parecía cosa infernal [...]» (1968 [1535]: 374).

En medio de todos, avanzaban, lentamente, las andas del inka. Eran andas recubiertas de plumerías, oro y otros metales y, en ellas, venía sentado en una *tiana*, Ataw Wallpa (Xerez 1968 [1534]: 227-228; Estete 1968 [1535?]: 374). Cada cierto tiempo, se detenían para recomenzar nuevamente la marcha, con suavidad, para evitar el movimiento:

> ...é Atabaliba partió de su real á medio dia, y en llegar hasta un campo, que estaba medio quarto de legua de Caxamalca *tardó hasta que el sol yba muy baxo*. Allí assentó sus toldos é hiço tres esquadrones de gente, é á todo esto venia el camino lleno, é no avia acabado de salir del real. (Pizarro, H.: 1959 [1533]: 79; el énfasis es mío).

Había, al parecer, dos tipos distintos de formas en las que los dirigentes andinos (tanto los inkas como los kurakas) se desplazaban de un lugar a otro, y según las restricciones que imponía el código gestual que restringía los movimientos bruscos a las ocasiones de destrucción o guerra (Martínez 1998, 1995: 151y ss.). Para evitar el movimiento y, aun así desplazarse, los señores utilizaban las andas, aun dentro de un mismo pueblo, si las exigencias rituales lo imponían.

Una de las formas era un desplazamiento lento, muy pausado que, según Cieza, exigía, inclusive, detenciones cada cuatro leguas (1967: 68) y los kurakas avanzaban e invitaban a la gente próxima al camino a comer y beber; por esa razón, parte del séquito lo conformaran hombres o mujeres encargados de esas tareas. La lentitud de la marcha estaba, precisamente, orientada a reiterar la voluntad de mantener el equilibrio del mundo de parte de la autoridad. En estas oportunidades, los dirigentes utilizaban un tipo especial de andas que, en el caso de los inkas, se llamaban *Quispirampa* o «andas de paseo» y permanecían sentados en su tiana, dentro de ellas.

La otra forma de desplazarse indicaba, claramente definido por el código gestual político andino, la voluntad de destrucción. Las andas eran llevadas rápidamente de un lugar a otro, sin descansos y los dirigentes permanecían de pie. Estas andas, para los inkas, recibían el nombre de *pillcorampa* o «andas de guerra» (Guaman Poma 1980 [1616]: 237-239; Martínez 1995: 91 y ss.).

Las andas o *rampa*, como las *tiana*, formaban parte de los emblemas más esenciales de las autoridades andinas y su empleo se encuentra registrado en prácticamente todo el Tawantinsuyu. La significación central de su empleo se halla, sin embargo, en el ritual que les proporcionaba el contexto. En primer lugar, hasta donde lo he podido investigar, eran utilizadas únicamente en rituales de desplazamiento y en ellas eran cargados los señores y las divinidades o sus representaciones. Nadie que careciera de esa condición podría utilizarlas. Toda la estructura de este ritual pareciera estar dirigida a transmitir o reiterar un mensaje respecto a la concepción de las autoridades

andinas y sus funciones: su importancia, tanto en el mantenimiento del orden social y cósmico como en su destrucción (resaltada, además, por el acompañamiento de guerreros y trompeteros); su carácter de divinidades que debían ser aisladas del contacto con el suelo, para que no lo destruyeran (acompañados por barredores o cubridores de caminos); su rol en el establecimiento y mantenimiento de lazos de reciprocidad (con un séquito de chicheras y maiceras), así como en la recreación de una memoria colectiva y ritual (a través de los bailarines), son hechos significativos que eran activados y que sería largo detallar aquí (Martínez C. 1995).

La impresionante fuerza militar que acompañaba al cortejo inkaico no estaba, entonces, orientada a la destrucción. No al menos en ese momento; más bien, formaba parte esencial de la complejidad del ritual. Al avanzar con lentitud, Ataw Wallpa hacía conocer sus intenciones. No había —hasta allí— ninguna voluntad de destruir a los extraños y su kuraka, pues el inka se presentaba como el conservador del equilibrio y del orden, y resaltaba una actitud de paz y de mediación.

Su lentitud no se trataba, entonces, de una trampa para llegar al caer el sol sino de una condición necesaria del mensaje ritual que se estaba realizando.

Pachakuti

Llegado a Cajamarca, el cortejo entró en la plaza y, una vez en ella, se dirigió hacia el *Ushnu*, construcción sagrada a la que únicamente los inkas y sacerdotes podían acceder y desde la cual se administraba justicia, se realizaban ceremonias o se recibía a los kurakas que venían a ver a los gobernantes. A pesar de las ambigüedades, y de los desencuentros, pareciera que —hasta ese momento— Pizarro no deja de ser visualizado como un kuraka más.

En este momento, la situación parece invertirse: el delicado equilibrio existente hasta allí se rompe y los rituales de paz y de recipro-

cidad dan paso a una actitud diferente. Ataw Wallpa recrimina a los españoles sus gestos; ahí reclama la reposición de todo lo robado y la presencia de Pizarro; ahí, tal vez, se hace evidente la ruptura, la ausencia del diálogo y la existencia de actitudes diferentes e inconciliables: «Yo no pasaré de aquí hasta que deys todo lo que aveys tomado en mi tierra; que yo bien sé quién soys vosotros y en lo que andays [...]» (Pizarro, H.: 1959 [1533]: 80).

Fray Vicente de Valverde, el sacerdote español acompañante de la expedición, trata de pronunciar las palabras de rigor del requerimiento, el complicado dispositivo legal que informara a los «salvajes» la existencia de Dios, todopoderoso y omnipotente, de la obligatoriedad de reconocer el cristianismo como única religión y al rey de España, como único señor. Desde una posición andina, ese intento de fray Vicente de Valverde de convencer al inka acerca de la existencia de reyes y dioses superiores a los andinos, y la ausencia total de respeto mostrado hacia Ataw Wallpa, parecen precipitar los hechos. Es en este momento cuando la traducción lingüística juega también un papel determinante, puesto que las pruebas que pueden exhibir los cristianos de su veracidad están en la Biblia, que «dice» y «habla» del poder de Dios, pero a la cual, por supuesto, no se la puede «oir». Estas son palabras cotidianas de una sociedad literaria que asume que los textos escritos son, simplemente, otra expresión del habla, pero con una significación completamente distinta para una sociedad sin escritura fonética.

Son momentos de gran tensión, es el clímax del drama, el inka *se para* sobre sus andas, *se mueve*, el *pachakuti*, la destrucción para los europeos está cercana: «E levantóse en las andas é habló a su gente, e ovo murmullos entrellos, llamando a la gente que tenían las armas» (Pizarro, H.: 1959 [1533]: 80).

Es el momento del quiebre final; es el instante que coincide con la arremetida española. Los soldados de Pizarro siempre se ufanaron del pánico causado por su ataque y por el apresamiento del inka, lo que motivó que un grupo muy numeroso de andinos se arrojara con-

tra un muro, derribándolo para poder escapar. Se trataba de unos pocos soldados españoles, con unos cuantos caballos y dos tiros de cañón, sobre los cuales los generales de Atawallpa ya habían expresado su desprecio (Xerez 1968 [1534]: 22). La causa de la huida debe ser buscada en los razonamientos andinos y no en los europeos.

Recordemos que los inkas, como divinidades, tenían el poder de destruir el mundo, de provocar un *pachakuti* y que, en la medida en que estuvieran protegidos por sus emblemas, la persona del inka podía destruir también a quien se le aproximara demasiado. Más pareciera que los soldados inkaicos, acostumbrados a mil batallas contra enemigos muy superiores en número y organización, huyeron de la destrucción del *pachakuti*, de la vuelta del mundo que, sin lugar a dudas, podía provocar el inka, en el momento que decidiera moverse y castigar a los extraños. No fueron los españoles los que derrotaron esa noche a los andinos sino su propio *pachakuti*.

III

En todo este proceso, se enfrentaron dos culturas por intermedio de colectivos humanos portadores y realizadores de los paradigmas propios de cada una de ella, de sus propios discursos acerca de cómo tratar a los extraños, a los diferentes y de las prácticas que les estaban asociadas. En tanto, los españoles trataron a los andinos como «indios» y utilizaron una única categoría homogenizadora de cualquier sociedad americana; los inkas, al no ser «indios», trataron a los españoles como andinos.

Los gestos españoles destinados a impresionar, a dar «buena imagen» y crear en los otros un temor propicio para sus objetivos cayeron en el vacío. Los gestos andinos, destinados a lograr el acatamiento y sujeción de ese nuevo grupo, corrieron igual suerte. El desencuentro fue menos perceptible, tal vez, porque, en ambos casos, unos y otros realizaron actos que podían ser leídos por el otro: los presen-

tes diplomáticos de Pizarro, entendidos como aceptación de la reciprocidad andina; la divinidad del inka, entendida como majestad en términos políticos europeos, pueden ser ejemplos de ello. Desgraciadamente no hay textos andinos que den cuenta de que el desencuentro no fue percibido sino, por el contrario, de que ambos «señoríos» pensaron que sus mensajes sí comunicaban. Los españoles sí lo señalaron. Para ellos, la extrañeza estaba en los otros y en su cultura, no en la posibilidad del entendimiento:

> Es de saber que los indios de la tierra se entendían muy bien con los españoles, porque aquellos muchachos indios que en el descubrimiento de la tierra Pizarro trajo a España, entendían muy bien nuestra lengua, y los tenía allí, con los cuales se entendía muy bien con todos los naturales de la tierra. (Estete 1968 [1535?]: 368)

Bibliografía

BALLESTEROS, Manuel
1982 *La caída del imperio Inca*. Madrid: Forja.

BETANZOS, Juan de
[1551] *Suma y narración de los Inkas*. Madrid: Atlas.
1987

CIEZA DE LEÓN, Pedro
[1550] *Crónica del Perú*. 3 vols. Lima: Pontificia Universidad Católica del
1986-87 Perú.

GARCILASO, Inca
[1617] *Historia General del Perú*. Lima: Librería Internacional del Perú.
1959

GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe
[1616] *Nueva Corónica y buen gobierno*. 2 vols. Edición a cargo de Franklin
1980 Pease. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

GUILLÉN, Edmundo
1979 *Visión peruana de la conquista*. Lima: Milla Batres.

ESPINOZA SORIANO, Waldemar
1977 *La destrucción del Imperio de los Incas*. Lima: Retablo de Papel.

1981 «El reino aymara de Quillaca-Asanaque, siglos XV y XVI». *Revista del Museo Nacional*, t. XLV, Lima, pp. 175-274.

ESTETE, Miguel de
[1535?] «Noticia del Perú». En *Biblioteca Peruana*. Tomo I. 1ª serie. Lima:
1968 Editores Técnicos Asociados, pp. 345-402.

LAZO, Rodrigo
1999 «Una mirada a los descriptores del cuerpo presentes en los relatos hispanos». En *Historia Indígena 3*. Santiago de Chile (en prensa).

MARTÍNEZ C., José Luis

1986 «El "personaje sentado" en los *keru*: hacia una identificación de los *kuraka* andinos». En *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, n.º 1, Santiago de Chile, pp. 101-124.

1988 «Kurakas, rituales e insignias: una proposición». En *Histórica*, vol. XII, n.º 1, Lima, pp. 61-74.

1991 «El encuentro de dos culturas: Atawallpa y Pizarro en Cajamarca». En *Mapocho*, n.º 30, Santiago de Chile, pp. 115-125.

1994 «Rituales fallidos, gestos vacíos: un desencuentro entre españoles y andinos en 1532». En *Mundo Precolombino 1*. Santiago de Chile: Museo Chileno de Arte Precolombino, pp. 28-41.

1995 *Autoridades en los Andes. Los atributos del señor*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

MENA, Cristóbal de

[1534] 1967 «La conquista del Perú». En PORRAS, R. (ed.). *Las relaciones primitivas de la conquista del Perú*. Lima: Instituto Raúl Porras Barrenechea y Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

MURRA, John

[1958] 1975 «En torno a la estructura política de los *inkas*». En *Formaciones económicas y políticas del mundo andino.* Lima: IEP, pp. 23-43.

[1967] 1975 «Las autoridades étnicas tradicionales en el Alto Huallaga». En *Formaciones económicas y políticas del mundo andino.* Lima: IEP, pp. 171-192.

[1970] 1975 «Un reino aymara en 1567». En *Formaciones económicas y políticas del mundo andino.* Lima: IEP, pp. 193-223.

1978 *La organización económica del Estado Inca.* México: Siglo XXI.

1989 «Las funciones del tejido andino en diversos contextos sociales y políticos». En MUSEO CHILENO DE ARTE PRECOLOMBINO (ed.). *Arte Mayor de los Andes.* Santiago de Chile: Museo Chileno de Arte Precolombino y Banco O'Higgins, pp. 9-19.

ORTIZ, Alejandro

1980 *Huarochirí, 400 años después*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

PEASE G.Y., Franklin

1964 «Atahualpa». En ORLANDINI, Alva (ed.). *Biblioteca Hombres del Perú*. Vol. XI. Lima: Universitaria, pp. 85-143.

1989 «La conquista española y la percepción andina del otro». En *Histórica*, vol. XIII n.º 2. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 171-196.

1995 *Las crónicas y los Andes*. Lima: Fondo de Cultura Económica y Pontificia Universidad Católica del Perú.

PIZARRO, Hernando

[1533] «Carta a la Audiencia de Santo Domingo, 23 de noviembre de
1959 1533». En PORRAS, R. *Cartas del Perú*. Colección de Documentos Inéditos para la Historia del Perú. Lima: Sociedad de Bibliófilos Peruanos, pp. 77-84.

PIZARRO, Pedro

[1571] *Relación del Descubrimiento y Conquista de los Reinos del Perú*. Lima:
1978 Pontificia Universidad Católica del Perú.

PORRAS B., Raúl

1967 *Las relaciones primitivas de la conquista del Perú*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos e Instituto Raúl Porras Barrenechea.

1986 *Los cronistas del Perú (1528-1650)*. Biblioteca Peruana. Vol.2. Edición a cargo de F. Pease. Lima: Banco de Crédito del Perú.

PRESCOTT, William

[1847] *Historia de la conquista del Perú*. Madrid: Mercurio.
1944

ROSTWOROWSKI, María

1983 *Estructuras andinas del poder*. Lima: IEP.

RUIZ DE ARCE, Juan (o Albuquerque)
[1540?] «Advertencias que hizo el fundador del vínculo y mayorazgo a los
1968 sucesores en él ... ». En *Biblioteca Peruana.* Tomo I. 1ª serie. Lima: Técnicos Asociados, pp. 405-437.

SANCHO DE LA HOZ, Pedro
[1534] «Relación para su Majestad». En *Biblioteca Peruana.* Tomo I. 1ª
1968 serie. Lima: Técnicos Asociados, pp. 275-344.

SANTA CRUZ PACHACUTI YAMQUI SALAMAYGUA, Joan de
[1613?] *Relación de Antigüedades deste Reyno del Perú.* Estudio etnohistórico
1993 y lingüístico de Pierre Duviols y César Itier. Cusco: IFEA y Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de Las Casas».

SILVA Y GUZMÁN, Diego
[1538-39] «La Crónica Rimada de Diego de Silva y Guzmán». En PORRAS,
1986 Raúl. *Los cronistas del Perú.* Biblioteca Peruana. Lima: Banco de Crédito del Perú, pp. 56-67.

TAYLOR, Gerald
1987 *Ritos y tradiciones de Huarochiri. Manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII.* Versión paleográfica. Interpretación fonológica y traducción al castellano de... Lima: IEP e IFEA.

TITU CUSI YUPANQUI
[1570] *Instrucción a don Lope García de Castro.* Estudio preliminar y edi-
1992 ción de Liliana Regalado. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

TODOROV, Tzvetan
1987 *La conquista de América.* México: Siglo XXI.

TRUJILLO, Diego de
[1571] «Relación del descubrimiento del reyno del Perú». En *Biblioteca*
1968 *Peruana.* Tomo II. 1ª serie. Lima: Técnicos Asociados, pp. 9-103.

VELÁZQUEZ, César
1977 «El enigma histórico de Cajamarca». *Cartillas de divulgación ecuatoriana* 10. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana, pp. 1-16.

WACHTEL, Nathan

1976 *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*. Madrid: Alianza.

XEREZ, Francisco de

[1534] «Verdadera relación de la conquista del Perú». En *Biblioteca Pe-*
1968 *ruana.* Tomo I. 1ª serie. Lima: Técnicos Asociados, pp. 191-27.

ZUIDEMA, Tom

1980 «El Ushnu». *Revista de la Universidad Complutense de Madrid*, vol. XXVIII, n.º 117, Madrid, pp. 317-362.

AGRADECIMIENTO:

Este trabajo es resultado de los proyectos FONDECYT 1960774 y D.I.D S 9620.

Identidad y localidad en los nombres personales indígenas. Sakaka en el siglo XVII

Ximena Medinaceli

¿Cómo se llamaban las personas de una comunidad indígena a comienzos de la Colonia y qué significado tienen estos nombres? Nos preguntamos si es posible, a través de ellos, conocer algo más de aquellos tiempos de particular importancia. Entendemos que los nombres personales son un bien simbólico, propio e individual, que se articula de manera compleja con una tradición cultural de larga data. Son, en definitiva, parte de los símbolos colectivos que ha construido una sociedad para identificar y, tal vez, clasificar a las personas; por lo tanto, su estudio permitirá el acercamiento a percepciones, prioridades, preocupaciones y formas de relación entre los hombres y la sociedad, así como con el cosmos. Este trabajo, por tanto, tiene como telón de fondo una propuesta metodológica que plantea que el estudio de los nombres personales es una vía para estudiar aspectos de algo tan cercano y, a la vez, tan escurridizo como la identidad.

Como el conjunto de reglas para otorgar nombres viene normalmente de una larga tradición, este trabajo pretende aportar luces sobre el sistema nominativo indígena a comienzos del periodo colonial, pero con una mirada a la historia prehispánica. Sin embargo, como el momento preciso se sitúa en 1614, esta investigación se ubica en una situación muy particular, pues el estudio de los nombres permite acercarnos a la construcción de identidades en situación colonial.

Al hacer una búsqueda de estudios sobre nombres en el ambiente académico, en general, encontramos una impresionante cantidad de títulos que se refieren a los nombres, la mayoría, de tipo etnográfico, aunque hay algunos otros sociológicos, psicológicos, demográficos.[1] Este hecho nos remite a las innumerables posibilidades que permite esta «entrada» o estrategia metodológica.[2]

Encontramos motivadoras sugerencias particularmente en estudios realizados por franceses. Su interés por el estudio de los nombres pasó del viejo tema de resaltar su valor moral a temas de interés actual como la difusión, la relación instituciones-nombres y aspectos políticos. Más recientemente, la preocupación ha estado en conocer las estucturas familiares y el valor del nombre como modo de identificar en los niveles personal, grupal o familiar (Dupaquier 1980). Por otra parte, está en debate la existencia de un sistema de clasificación y la evaluación del peso de la tradición frente a la innovación (*ibid.*). Asimismo, se encuentran presentes también cuestiones como los conceptos de pertenencia; en este sentido, la doble referencia a la filiación y a la residencia son aspectos de primer orden (Zonabend 1980). En un excepcional artículo, Besnard (1979) replantea teorías sobre la moda y la circulación de bienes simbólicos. De él rescatamos un concepto que nos parece central para los estudios de etnohistoria: define a los nombres personales como bienes simbólicos obligatorios y gratuitos. También analiza el problema de las circulaciones horizontal y vertical que conllevan la idea de un fenómeno de selección

1. Hay, por ejemplo, una revista titulada *Names. A Journal of Onomastics* que, en 1996, publica su volumen 44 (Ed. Illinois University). Entre sus artículos incluye estereotipos, relaciones étnicas y raciales, procesos lingüísticos, hojas históricas, religión, temas de psicología y parentesco.

2. El trabajo de V. Larock *Ensayos sobre el valor sagrado y el valor social de los nombres de personas en las sociedades inferiores*, publicado en Paris en 1932, es la primera tentativa de interpretación de los nombres de personas desde un punto de vista etnográfico. Respecto a este tema y desde una perspectiva distinta a la de este autor puede verse Levi-Strauss 1988: 304.

colectiva que puede estar mediada o no por una institución como la Iglesia. El punto central de los estudios sobre nombres, sin embargo, se refiere a la identidad. Este es un aspecto abordado también por Levi Strauss en *El pensamiento salvaje*; para él, los nombres son por definición expresiones de identidad. Los patronímicos se constituyen como «clasificadores de linaje», es decir, como la conexión entre identidades individuales y la identidad colectiva. En un seminario sobre la problemática de la identidad en 1977, se reafirmaron hipótesis sobre las identidades individuales expresadas a través de los nombres personales y el grupo de adscripción. De los trabajos presentados, uno que nos parece central, ya que explota las posibilidades de esta entrada metodológica, es el de Zonabend en *¿Por qué nominar?*, pues no solamente trabaja con los nombres, sino que los conecta con los toponímicos y postula que el área de endogamia del grupo se corresponde con el de la dispersión del patronímico. De esta manera, las designaciones individuales y grupales entretejen imágenes mentales comunes. Hay un espacio personal y otro cultural, el espacio «nominado».[3]

Sobre México —cuyos aportes nos hubieran permitido comparar dos grandes regiones colonizadas por los españoles— solamente hemos podido encontrar un trabajo específico (McCaa 1997).[4] Su autor realiza un estudio estadístico centrado en la situación de las mujeres de lengua nahua y que utiliza como fuente un censo del siglo XVI.

En el área andina, es notable que la mayoría de los trabajos sobre el tema sea inédita. De estos textos, solamente han sido publicados dos: el de Salomon y Grosboll (1986), sobre nombres personales incaicos en Quito; y el de Zuidema (1989),[5] que trata el asunto en el

3. Agradezco a Silvia Arze, con quien hemos trabajado y nos hemos criticado mutuamente para desarrollar este acápite.

4. Agradecemos a Juan Carlos Garavaglia y Roland Hubsher de la Maestría de la Rábida, que colaboraron en la ubicación y elección de los estudios más relevantes.

5. «El parentesco inca: una nueva visión teórica», publicado originalmente en 1980 y en 1989 en el libro *Reyes y Guerreros*.

contexto de su estudio sobre parentesco, filiación y descendencia en el Perú prehispánico. Tom Zuidema aborda el tema de manera marginal pero importante y le da una mirada sobre lo que se conoce acerca de la manera de otorgar nombres en el mundo andino prehispánico.[6] Uno de los aspectos más importantes de este trabajo es que establece un punto de debate sobre sistemas de parentesco y retoma algunos planteamientos de Rowe (1946) y de Lounsbury (1964), quienes se refieren a un problema que se sitúa en el momento de transición entre el periodo prehispánico y la colonia: la antigüedad y difusión de la descendencia paralela en la región andina. Queda pendiente la pregunta sobre si este sistema fue una realidad prehispánica o, más bien, un producto de la situación colonial, una creación de ella.

Los nombres, en este debate, son un elemento clave, puesto que el sistema europeo de imponer nombres cristianos (como nombres) y nombres indígenas (como apellidos) pudo mantener o no dos líneas paralelas: una femenina y otra masculina. El punto central, sin embargo, está a nuestro modo de ver, no tanto en conocer si este sistema fue prehispánico o español sino en la manera en que derivó, de manera general, en una amplia zona andina, y cómo y porqué engranó posteriormente en esta sociedad (o sociedades) durante la colonia.

Por su parte, Salomon y Grosboll (1986), al referirse a una visita de 1559 realizada en Quito (Ecuador), analizan estadísticamente la distribución de elementos verbales de los nombres indígenas de las personas. Su intención es detectar diferencias culturales internas en la sociedad indígena local, así como su relación de subordinación con

6. Presenta las siguientes conclusiones: los apellidos no existían antes de la invasión española y no estaban vinculados a linajes. Asimismo, enumera algunas formas de elección y evidencia una mayor regularidad de nombres femeninos. Por otro lado, indica que pueden detectarse diferencias regionales, así como la posibilidad de llevar diferentes nombres a lo largo de la vida. Sostiene que «aclarar todas estas reglas es muy importante para entender la sociedad andina [...]» (1989: 77), pero todavía le parece una herramienta peligrosa para el estudio del parentesco.

los incas, a través de la mayor o menor imposición del quechua. Los autores abordan su estudio a través de restos de un lenguaje extinto que, sin embargo, dejó rastros en los nombres. Esto les permite sugerir una metodología de trabajo que bordea asuntos lingüísticos e históricos. Inclusive, plantean líneas de estudio para futuras investigaciones arqueológicas.

En esta misma perspectiva, aunque con preguntas diferentes, Szeminski (1995)[7] realiza una investigación sobre etnónimos y topónimos que tiene una importante aproximación lingüística desde una perspectiva histórica. Señala que hoy quedan vestigios de idiomas olvidados, conservados en documentos, solamente en nombres de lugares y personas. En esta línea de la semántica de los nombres, cabe destacar, en el trabajo de Szeminski, su exhaustividad en el uso comparativo de diversos diccionarios.

Como Salomon, Szeminski también busca rezagos de idiomas perdidos; sin embargo, mientras las preguntas de Szeminski se refieren a la imagen del «otro» en el interior del Tawantinsuyu o a los criterios principales para otorgar un etnónimo, el énfasis de Salomon está en la búsqueda de una metodología alternativa entre la arqueología y la historia.

Salazar y Lestage (1993), por su parte, estudian los «apellidos» como parte de un trabajo de análisis más amplio de la visita de Huánuco de 1562. Buscan las posibles asociaciones de los nombres con categorías «étnicas» insertas en la visita: correspondencia entre nombres y grupos de edad, sexo, condición física, nombres de contenido peyorativo, etc. Ellas, como Teresa Valiente,[8] intentan un paso hacia la semántica de los nombres quechuas pero con diferente liberalidad en las traducciones. Salazar y Lestage son cuidadosas y anexan solamente posibles traducciones. Tanto Salazar y Lestage como Salomon utilizaron como fuente las visitas y se acercan a ellas con preguntas

7. Agradecemos a Szeminski sus comentarios a nuestro trabajo.

8. Citada por Salazar y Bernard.

que van más allá de la realidad socioeconómica y buscan rasgos culturales y simbólicos.

Finalmente, tenemos otros dos trabajos que preceden a este. El primero (Medinaceli 1995) trata sobre los nombres femeninos en Sakaka durante el siglo XVII; en realidad, el estudio ha tenido la función de abrir las posibilidades de investigación sobre este tema así como sus dificultades. El segundo (Medinaceli y Arze 1996) realiza preguntas sobre redes de poder en la colonia temprana en la zona sur de Charcas y analiza los nombres de las autoridades según los segmentos de la sociedad indígena.[9] Estos trabajos son los únicos que tratan el tema en una región de habla aymara.

La zona que estudiamos, a pesar de que hasta el siglo XVIII fue aymara, con el transcurso del tiempo y el paso de la historia se fue quechuizando en alta proporción. Se trata del antiguo repartimiento colonial de Sakaka, ubicado en el norte de Potosí, Bolivia. En referencia a su pasado prehispánico, Sakaka fue la mitad *hanan* o mitad de arriba del antiguo señorío Charka; fue sede, por tanto, de una élite indígena con raíces preincaicas y que, luego de una corta pero traumatizante resistencia, decidió colaborar con los nuevos amos.

A pesar de existir muchos trabajos sobre nombres personales, especialmente en el campo de la etnografía, hay muy pocos sobre el área andina.

9. Hay muchos otros trabajos que contienen estudios sobre nombres, aunque no sea la temática central. Podemos citar, entre ellos, los de Sica y Sánchez 1995, quienes elaboran, a partir del estudio del nombre del cacique Viltipoco, su calidad de jefe étnico y la extensión territorial de su poder. El nombre, en este caso, permite llegar a interesantes conclusiones, como la de entender que «viltipoco» (en idioma cunza) sería más bien la palabra que designa un cargo y no la que se refiere a un nombre personal. Estos estudios tienen preocupaciones diferentes entre sí y son una muestra de cómo los nombres pueden tener repercusión en otro tipo de estudios. Lo propio se puede decir del trabajo sobre México de Garavaglia y Grosso, que utiliza los apellidos para ubicar la presencia indígena en los mercados mesoamericanos a fines del periodo colonial.

1. Los nombres en un contexto

Los nombres, sin embargo, no son elementos aislados del mundo que los produce y reproduce. Son parte, pues, de un contexto, entendido como la «estructura» en la que se instala el sistema nominativo; sin embargo, el término estructura es ambiguo, pues los historiadores suelen definirlo como larga duración, cuando quizás haya que enfatizar más bien en un sentido que engloba tanto la sincronía como la diacronía (Jakobson, en Ginsburg y Poni 1991). Este hecho se evidencia cuando encontramos que los nombres apelan a una antigua costumbre, pero tienen que ver con la situación inmediata de los recién nacidos. Es cierto que también estamos conscientes de que no podemos asumir que haya un contexto unificado en el cual los actores definirían sus elecciones, sino que se debe intentar combinar un análisis global al mismo tiempo que estar pendientes de identificar comportamientos particulares (Revel 1996:150). Estos comportamientos particulares, a su vez, se definen muy claramente mediante fenómenos de relaciones sociales: entonces nadie está o actúa solo.

Por otra parte, este «contexto» está inmerso en un marco temporal, cuya elección ha tenido que ser arbitraria y guiada, en nuestro caso personal, por una antigua preocupación por este periodo —el de la colonia temprana—, pero precisado en 1614 por la existencia de un documento que es central en este trabajo y corresponde a esa fecha. De cualquier manera, como lo expresa Foucault: «[...] no resulta fácil establecer el estatuto de las discontinuidades con respecto a la historia general [...] ¿se quiere trazar una partición? Todo límite no es quizá sino un corte arbitrario en un conjunto indefinidamente móvil [...]» (1974: 57). El horizonte colonial temprano, sin embargo, para un tema como el que tratamos, es crucial. Es un momento constitutivo donde lo prehispánico deja de serlo para insertarse en un nuevo juego social, y lo europeo se enfrenta con una historia y una realidad abrumadoras.

Ubicado, casi a comienzos del periodo colonial y transcurridos unos 80 años desde el primer contacto de la cultura indígena con la europea, este trabajo nos sitúa en un momento de importante transición. La colonización española había ya comenzado su etapa de asentamiento y la sociedad indígena también articulaba sus formas de adecuación y de resistencia. La colonia implicó no solamente dominación y resistencia en lo económico sino, también, en lo espiritual. Esta propuesta aporta también a la cuestión de hasta dónde podríamos hablar de un «imaginario colonizado» o de apropiación de formas, figuras o metáforas ajenas, que cargan de nuevos significados a significantes «extraños».

El artículo que presento ahora es parte de un trabajo más amplio que estudia los nombres a partir de varias «lecturas»: una desde la historia, otra desde la estadística y, finalmente, una aproximación a la semántica de los nombres. He escogido, como ejemplo, una parte de la lectura estadística, aquella referida a la localidad de los nombres indígenas, porque permite una aproximación precisa a un tema que parece escurrirse como agua entre los dedos.

Nombres personales y localidad

Antes de abordar el tema, es muy importante señalar que en el trabajo denominamos «nombres» a lo que, en realidad, son los apellidos coloniales, pero que fueron los nombres en el periodo prehispánico. Es decir, la forma precisa de denominar en Sakaka en 1614 estaba compuesta por un nombre cristiano (en realidad, de una lista bastante limitada de nombres) más un «apellido» en lengua indígena. En el III Concilio Límense, recién se estableció que los indios pudieran utilizar sus antiguos nombres y mantuvieran un corpus de «apellidos» que, en realidad, eran antiguos nombres para las mujeres y otro para los varones.

Hay dos elementos centrales en la pertenencia, ya sea individual o colectiva. Se refieren a la filiación que implica la relación con los antepasados y la familia presente, y, por otra, la residencia, es decir,

su localidad. Nos interesa analizar, en este caso, las posibles implicaciones de la localidad o la pertenencia a los distintos segmentos territoriales y sociales. Esta pertenencia se complejiza si se tiene en cuenta que el sistema de territorialidad implicaba un espacio discontinuo y disperso. La localidad, en este caso, tiene que ver tanto con el territorio como con la organización segmentaria de los ayllus. Es necesario, por tanto, dejar en claro la organización espacial y social del repartimiento colonial de Sakaka en el siglo XVII. Este se hallaba dividido en tres parcialidades y cada parcialidad en cinco ayllus. Este será el punto de partida para este estudio.

Repartimiento de Sakaka (1614)

HILA ANANSAYA	PAGRE O PAJIL	SULCA URINSAYA
A. Collana	A. Ayoma y Taraoca	A. Samca
A Sacasaca	Pueblo de Panacachi A. Cota Cota	A. Colque
A. Ilavi	A. Cootacara	A. Hacha
A. Chaiquina	A. Copara	A. Hilaticani
A. Cati	A. Sulcata	A. Sulcaticani

2. Nombres según parcialidades

Las diferencias de los nombres, según las parcialidades, se pueden seguir a partir de la frecuencia de los nombres en cada una de ellas, es decir, cuánto se concentran o se reparten por el territorio. Los resultados nos acercarán a conocer lo siguiente:

a) si hubo énfasis de ciertos nombres en las parcialidades o, inclusive

b) si hubo nombres exclusivos de algunas de ellas.

Luego veremos en los niveles menores, es decir, en los ayllus. Trabajaremos con estos datos ordenados por sexo.

Agrupados por parcialidades, obtenemos tres grupos de acuerdo con su frecuencia:

a) nombres que se repiten en las tres parcialidades,

b) nombres que ocurren solamente en dos parcialidades o

c) nombres que solamente se usaban en una parcialidad.

De las 217 mujeres, cuyos nombres se encuentran en todo el Repartimiento, 45 se repiten en las tres parcialidades; 35 se repiten en dos, y el resto, en 167, que representaban a la mayoría y corresponden solamente a una parcialidad. Por tanto, en la distribución de los nombres femeninos, según parcialidad, encontramos un importante **principio de localidad** marcado por una mayor preponderancia de los nombres que se utilizaron en una sola parcialidad.

¿Qué ocurre con los nombres de los hombres? De los 470 nombres de las tres parcialidades, solamente 27 se encuentran en todas ellas; 63, en dos de las parcialidades; y el resto, en una sola, es decir la mayoría de ellos.[10] Se trata, entonces, de un mismo principio de localidad entre los nombres masculinos y femeninos, pero esta tendencia está acentuada más entre los hombres que entre las mujeres.

Podemos suponer, entonces, que se reconocía el origen de una persona, especialmente si era varón, por el nombre que llevaba ¿Será posible descubrir los sitios de movilidad de las mujeres que dejaban su ayllu para irse al de su marido?

Al realizar la distribución local de los nombres, hemos encontrado que el nivel que tiene mayor sentido para ordenar los datos —y eso posiblemente tenga que ver con niveles de identidad— está en la combinación de ayllu con parcialidad. Este hecho se evidencia por

10. Es posible que las cifras del número total de nombres varíe en alguna medida, dadas las variaciones de la escritura, que algunas veces hicieron que tomáramos dos nombres por un solo nombre o viceversa. Este defecto no se pudo evitar porque, en una parcialidad, no se encontraba su variante.

los porcentajes similares que se encuentran en los datos de cada parcialidad y también en los ayllus. El Repartimiento parece ser un nivel muy amplio para las identidades locales.

3. Nombres según ayllu

Al evaluar la distribución de los nombres en un nivel menor, es decir, según ayllus (ver Anexos), se verifica una contundente pertenencia local de los nombres, particularmente de los masculinos.

De estas listas anexas, podemos hacer los siguientes comentarios:

a) Existen algunos nombres que están en un solo ayllu y no se encuentran en ningún otro de su parcialidad. Estos son los casos de los nombres masculinos **Ayaviri**, que ocurre 19 veces en el ayllu Collana de Hila, pero no figura en ningún otro ayllu de Hila (en cambio, algunas veces se presenta en ayllus de las otras parcialidades); **Quera**, que se repite 6 veces en Collana y en ningún otro ayllu de Hila; **Cumba**, que se encuentra 12 veces en el ayllu Ayoma y en ningún otro ayllu; y **Araca**, que aparece 8 veces en el ayllu Sanca y solo una vez en un ayllu de otra parcialidad.

b) Algunos nombres masculinos se dan varias veces en un ayllu y solo una o dos veces en otro ayllu. Esto también nos hace pensar una «pertenencia» del nombre a un ayllu. Tenemos varios ejemplos de ello. En el ayllu Collana de Hila, **Huchacara** ocurre 11 veces, pero, además, ocurre 3 en Sacasaca y 3 en Chaiquina. **Topori** ocurre 6 veces en Sacasaca y una en Chaiquina. En la parcialidad de Pagre, **Canaviri** ocurre 6 veces en Cota Cota, 1 en Cootacara y 1 en Sulcahata. En la parcialidad de Sulca, **Choque** ocurre 4 veces en Hilataicani, 1 en Acha y 1 en Colque (para ver más ejemplos, se puede revisar la lista de nombres por ayllus).

c) En cuanto a los nombres femeninos, no encontramos casos como los masculinos del inciso a); es decir, ningún nombre femenino se encuentra numerosamente en un solo ayllu.

d) En cambio, varios nombres femeninos sí se encuentran combinados muchas veces en un ayllu y algunas en otros ayllus de su misma parcialidad, por lo que el resultado es que los nombres femeninos se encuentran dispersos por todos los ayllus como vimos a través de otras vías de análisis.[11]

Al analizar los porcentajes de la agrupación de los nombres, vemos lo siguiente:

Distribución de nombres masculinos, según número de ayllus

	EN 1 AYLLU	EN 2 AYLLUS	EN TODOS LOS AYLLUS	EN 3 Y 4 AYLLUS	TOTAL
Hila	178 79.1%	15 6.7%	3 1.3%	29 12.9%	225
Pagre	186 75%	33 13.3%	5 2%	24 9.7%	248
Sulca	108 73.5%	15 10.2%	5 3.4%	19 12.9%	147

Anotamos también la diferencia cuantitativa entre los nombres masculinos y femeninos porque los primeros tienen una contundente preponderancia de pertenencia a su ayllu (entre el 73% y 79% de los nombres masculinos están en un solo ayllu) mientras que los segundos se reparten con mayor flexibilidad (entre el 52% y 57% de los nombres femeninos están en un solo ayllu). ¿Esto nos remite a una movilidad de las mujeres o a un sentido de pertenencia local menos

11. Ver, por ejemplo, Aytama, Cavarme, Cayoma, Colquima, Cotaqui, Ucharme y Lapama, entre otros, en Hila; Lapama, Yampama y Yucrama, en Pagre; y Anama, Aysarme, Cotaqui y Chinoma, entre otros, en Sulca.

Distribución de nombres femeninos, según número de ayllus

	EN 1 AYLLU	EN 2 AYLLUS	EN TODOS LOS AYLLUS	EN 3 Y 4 AYLLUS	TOTAL
Hila	73 52.1%	16 11.4%	14 10%	37 26.5%	140 100%
Pagre	69 57%	16 13.2%	12 9.9%	24 19.9%	121 100%
Sulca	52 52%	11 11%	9 9%	28 28%	100 100%

estricto? ¿Cuánto y hacia qué tendencia habría influido la política colonial, más aún, si tenemos en cuenta que Toledo había ordenado la residencia patrilocal?

Por tanto, tenemos, por lo menos, dos grupos muy claros: uno, el de los nombres en un solo ayllu que muestran la localidad señalada, y otro, en el que se presentan en todos los ayllus que seguramente tienen otro carácter.

Si intentamos acercarnos a la vida cotidiana, podemos pensar que las personas elegían los nombres de un corpus bastante determinado que lo podía identificar con su lugar de origen. Este hecho seguramente tuvo también un importante papel identificador en un espacio salpicado como nos muestra el mapa de los ayllus. Por otra parte, es posible que fueran los *yatiris* o las matronas como lo sugiere Bertonio en su diccionario que, conocedoras del mundo social y simbólico, sugerían los nombres a los padres de acuerdo con las posibilidades presentes y tal vez también en referencia a algún antepasado.

Nuevamente, las preguntas pendientes son por qué algunas personas utilizaban los nombres que representaban la localidad y por qué otras utilizaban nombres comunes a todos los ayllus.

4. La individualidad masculina frente a la colectividad femenina

Un hecho que se puede percibir a través de varios datos es que existe mayor individualidad de los varones en relación con las mujeres, hecho que se refleja en el número de personas que corresponde con cada nombre, así como con el porcentaje de mujeres o varones que llevan nombres «únicos», como vemos en los cuadros adjuntos.

Frecuencia de nombres femeninos

Taqui chiri (maya) (ma)	113 mujeres
Orco (ma)	111 mujeres
Colqui (ma)	106 mujeres
Yapoma	100 mujeres
Ochama (rme) (maya)	83 mujeres

Frecuencia de nombres masculinos

Mamani	107	Topori	7	Cutquiri	7
Yucra	32	Colque	50	Condori	38
Cayo	25	Yapora	27	Achacata	26
Ochacara	18	Uchacara	22	Ayuvire	19
Cumba	12	Casira	16	Cachuqui	13
Caquiaviri	10	Chambi	11	Suturi	11
Casia	8	Chamo	10	Canavire	9
Quera	8	Araca	8	Copa	8
Toco	7				

Al analizar el caso de la parcialidad de Hila, tenemos que 140 nombres corresponden a 672 mujeres (4.8 personas, por cada nom-

bre).[12] En Pagre, 121 nombres corresponden a 686 mujeres (5.7 personas, por cada nombre).[13] Y, en Sulca, 100 nombres corresponden con 410 mujeres (4.1 personas por cada nombre).[14] Respecto a los varones, en Hila 225 nombres de varones corresponden con una población de 509 varones (2.3 personas por nombre); en Pagre, 248 nombres, con 626 varones (2.5 personas por nombre); y en Sulca 147, con 365 hombres (2.5 personas por nombre).

Mujeres

PARCIALIDAD DE HILA	PARCIALIDAD DE PAGRE	PARCIALIDAD DE SULCA
4.8 mujeres por cada nombre.	5.6 mujeres por cada nombre.	4.1 mujeres por cada nombre.
10.5% de las mujeres tiene nombres «únicos».	8.9% de las mujeres tiene nombres «únicos».	9.75% de las mujeres tiene nombres «únicos».
56% de los nombres femeninos está en un solo ayllu.	57% de los nombres femeninos está en un solo ayllu.	52% de los nombres femeninos está en un solo ayllu.
9.3 % de los nombres femeninos está en todos los ayllus.	9.1% de los nombres femeninos está en todos los ayllus.	9% de los nombres femeninos está en todos los ayllus.

12. Nombres femeninos de Hila en todos los ayllus: Aytama, Canama, Cassima, Colquima, Hucharme/Ocharme/Ochormi, Orco, Pinchama/Pichama, Quisuma/Quisima, Satama, Sutuma, Taquima, Taquimaya, Yapoma y Yucrama.

13. Los nombres que se encuentran en todos los ayllus y, además, se repiten varias veces son 12: Achama, Ayrima, Aytama, Canama, Colquima, Cotaqui, Chinoma, Orco, Pacoma, Pacsima, Taquima y Yapoma.

14. Los nombres presentes en todos los ayllus de Sulca son Colquima, Cayoma, Chinoma, Guayoma, Orco, Ocharme, Pacsima, Taquimaya y Yapoma.

Esta mayor individualidad así como la localidad masculina se puede relacionar también con el acceso a la tierra. Las mujeres tenían la tierra de su marido mientras estaban casadas con ellos; si eran viudas o solteras, había un conjunto de tierras que estaba reservada a las «viudas» como un colectivo.[15]

Hombres

PARCIALIDAD DE HILA	PARCIALIDAD DE PAGRE	PARCIALIDAD DE SULCA
Hay 2.3 varones por cada nombre.	Hay 2.5 varones por cada nombre.	Hay 2.5 varones por cada nombre.
30% de los varones tiene nombres «únicos».	26% de los varones tiene nombres «únicos».	25.5% de los varones tiene nombres «únicos».
79% de los nombres de Hila está en un solo ayllu de Hila.	75% de los nombres de Pagre está en un solo ayllu de Pagre.	73.5% de los nombres de Sulca está en un solo ayllu (Sulca).
1.2 % de los nombres masculinos está en todos los ayllus.	3.4 % de los nombres masculinos está en todos los ayllus.	2.2 % de los nombres masculinos está en todos los ayllus.

Al estudiar el trabajo de Levi Strauss ([1962] 1988), se puede constatar que, en muchos casos, subsisten oscuridades y no se comprende bien cómo reaccionan entre sí las distintas reglas que organizan los sistemas de otorgar nombres. Esta situación nos permite suponer una amplia libertad en su elección y que cada cultura,[16] de

15. En la tesis de M. del Río sobre los Sora, se puede, inclusive, conocer la ubicación de las tierras de las viudas. Estas estaban junto a las de los reservados, y ambas tenían una situación inferior al resto de tierras.

16. Es muy importante, sin embargo, no perdernos en la definición de «cultura», tan amplia y ambigua, y tener presente que la llamada «cultura aymara» no es un edificio monolítico, sino que, por el contrario, está llena de especificidades locales y temporales.

alguna manera, tendría que explicarse por sus propias lógicas, aunque, evidentemente, se encuentren algunos parámetros comunes.

En nuestro caso, un elemento que articulaba las identidades parece haber sido el origen geográfico de un nombre o de una *kasta*, como la llaman, hoy en día, en Oruro (Arnold y Yapita 1992: 45; Molina 1997). La pertenencia local o la residencia en el ámbito andino es, además, compleja por el uso de un espacio salpicado y discontinuo (Murra 1974). Los nombres, entonces, como parte de un sistema de parentesco, permitieron articular un paisaje que, de otro modo, podría eclosionar. El compartir una forma de nominar pudo establecer un «nosotros» como término relacional. Si hablamos de una sociedad que hace poco había sido colonizada, la situación se hace doblemente compleja.

Nuestra propuesta, entonces, propone que los nombres personales pueden permitir acercarnos a los niveles de adscripción, de referencia personal en la colonia temprana. Pero, además, supone que un trabajo combinado entre la estadística y el análisis cualitativo puede permitir entrar en las redes sobre las que se tejieron las identidades.

Anexo 1
Ejemplos de nombres masculinos, según ayllus de la parcialidad de Hila

Apellidos	Collana	SacaSaca	Ilavi	Chaiquina	Cati
Acharache?	2				
Ahaco					1
Ahaya*			1		1
Alaca	1				
Alavi*		1	1		
Altamirano			1		
Alvarado	1				
Amacata			1		
Amirica					1
Anamon?			1		
Anaua			1		
Ancona			1		
Apasa		1			
Araca	1				
Arena			1		
Arepuyo			1		
Aricondo			2		
Ariquina					1
Ariza	1				
Aronana			1		
Ayavire	19				

Ejemplos de frecuencia de nombres masculinos en la parcialidad de Pagre

Nombre	Ayoma	Taraoca	Cota Cota	Coota	Cara Copana	Sulcahata
De Iltoma?				1		
Guaita				1		
Guaman				1		
Ilota				1		
Laqui				1		
Marcani				1		6
Mirma				1		
Ninacayo				1		
Nola				1		
Pacosara				1		
Pirca				1		
Polo				1		1
Poma				1	1	1
Quiso				1	1	1
Quispia / Quispe				1		1
Sapa				1		
Sarco				2		
Surca				1		

Bibliografía

ARNOLD, Denise

1993 «Go dead-spirit in life, and don't return: womens inheritance in Qaqachaka.» Ponencia presentada en International Conference on Kinship and Gender in the Andes. St. Andrews, setiembre.

ARNOLD, Denise y Juan de Dios YAPITA

1992 *Hacia un orden andino de las cosas*. La Paz: Hisbol.

BESNARD, Philippe

1979 «Poue une etude empirique du phenomene de mode dans la consommation des biens symboliques: le cas des prenoms.» En *Archivos europeos*. París.

BOUYSSE y HARRIS

1987 «Pacha: en torno al pensamiento aymara.» En *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*. La Paz: Hisbol.

CANEDO, Isabel, Carmen SANABRIA y Graciela ZOLEZZU

1997 *Mujeres ayoreas: género y relaciones neocoloniales* (inédito). Santa Cruz.

DUPAQUIER, Jacques *et alt.*

1980 «Le Prénom Mde et Historie.» En *Entretiens de Malher.* París: Editiosn EHESS.

FOUCAULT, Michel

1974 *Las palabras y las cosas*. México: Siglo XXI. 6ª ed.

GINSBURG y PONI

1991 «El nombre y el cómo.» En *Historia Social* n.° 10. Primavera – verano. Valencia

GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe

[1615] *Nueva coronica y buen gobierno.* Caracas: Biblioteca Ayacucho. 1980

LEVI STRAUSS, Claude

1988 *El pensamiento salvaje.* México: Fondo de Cultura Económica.

LOUNSBURY, Flyd G.

1964 «Some aspects of the Inca Kinship system.» Ponencia presentada en el Congreso de Americanistas. Barcelona.

MCCAA, Robert

1997 *Gender and «Earhly Names» among the Rural Nahua* (inédito).

MEDINACELI y ARZE

1996 «Los mallkus de Charcas. Redes de poder en el Norte de Potosí (siglos XVI y XVII).» En *Estudios Bolivianos* 2. La Paz: UMSA.

MEDINACELI, Ximena

1995 «Los nombres disidentes. Mujeres aymaras en Sakaka (siglo XVII).» En *Estudios Bolivianos* 1. La Paz: U.M.S.A.

PRADA ALCOREZA, Raúl

1997 *Ontología de lo imaginario. Formación del sentido y la praxis*. La Paz: Mithos y Punto Cero.

ROWE, John

1946 «Inca Cultura at the Time of the Spanish Conquest.» En *Handbook of South American Indians.* Vol 2. Washington.

SALAZAR- SOLER, Carmen y Francoise LESTAGE

1993 «Grupos de edad en la visita de Huanuco». Ponencia presentada a la International Conference on Kinship and gender in the Andes. Saint Andrews, Gales.

SALOMON, Frank y Sue GROSBOLL

1986 «Names and peoples in Incaic Quito: Retrieving undocumented historic process through anthroponymy and statistics». *American Antropologist*, 88 (2), pp. 387-99.

SANTA CRUZ PACHACUTI YAMQUI SALCAMYGUA, Juan

[1613] «Relación de antigüedades deste Reyno del Pirú.» En Carrillo,
1991 *Cronistas Indios y Mestizos*. Lima: Horizonte.

SELLAN, Giulianna

1979 «Sistema familiar y continuidad cultural: los Mocheni de los Alpes italianos. El sistema de nombres y su transmisión». S.f.e.

Sica, Gabriela y Sánchez

1995 «Entre águilas y halcones. Relaciones y representaciones del poder en los Andes Centro-sur.» *Estudios Atacameños* (en prensa).

Szemiñski, Jan

1995 *Tawantin Suyupi kawzaq Runa llaqtap sutinkunamanta (De los etnónimos en el Tawantinsuyu)* [inédito].

Zonabend, Francoise

1980 «Prenom et identite» En *Le prenom mode es histoire.* Jacques Dupaquier comp. París.

1981 «Por qué nominar.» En *La identidad.* Levi- Strauss (comp.) Barcelona: Grasset.

Zuidema R., Tom

1989 *Reyes y guerreros. Ensayos de cultura andina.* Lima: Grandes Estudios Andinos.

Copacabana: ¿el nuevo Tiwanaku? Hacia una comprensión multidisciplinaria sobre las secuencias culturales post-tiwanacotas de Pacasa, Bolivia

Martti Pärssinen[1]

El colapso de Tiwanaku

El estado político-religioso de Tiwanaku cayó entre los años 950/1000 y 1100 (Albarracín-Jordán 1996: 223-260; 1999: 81; Owen 1992; Goldstein 1993: 31-32, 42; Kolata 1993: 284). En el valle de Azapa de Chile, tenemos evidencias de que allá el colapso fue posiblemente sangriento, porque las tumbas de la elite local (Loreto Viejo) fueron destruidas y los cuerpos de los individuos fueron despedazados ya en la época prehispánica (Berenguer & Dauelsberg 1989: 179). Igualmente, en Moquegua, los sitios y monumentos tiwanacotos fueron destruidos (Goldstein 1989: 240, 253; 1990: 104; Sutter 2000: 51), aunque allá se ha planteado también la posibilidad de que la destrucción fuera causada por invasores del estado Wari (Moseley et al. 1991: 137-138).

Sin embargo, según los últimos estudios realizados en Bolivia (Albarracín-Jordán 1996, 1999; Albarracín-Jordán & Mathews 1990; Mc Andrews et al. 1997), parece que el corte arqueológico no es tan brusco en el núcleo altiplánico, en el valle de Tiwanaku, como en Chile y en el Perú. Es posible que la elite perdiera su poder primero en la periferia, antes de que cayera el centro del Estado. La otra posi-

1. Centro Iberoamericano. Apartado 59. FIN-00014. Universidad de Helsinki.

bilidad, que yo considero más probable, sería que, cuando cayó el sistema administrativo de Tiwanaku, los enclaves que estaban bajo su influencia y los centros provinciales empezaran a ser más vulnerables a ataques hostiles de la población local y, por eso, el cambio fue rápido, mientras que, en el centro, el cambio fue más lento a juzgar por la tradición cotidiana, funeraria y alfarera, observadas por los arqueólogos. En el siglo XI, si no ya antes, la capital fue abandonada, pero muchos pueblos del valle siguieron habitados y, además, aumentó el número de pequeños asentamientos.

Según Albarracín-Jordán y Mathews (1990; véanse también Albarracín-Jordán 1996, 1999; Mc Andrews *et al.* 1997: 67-83), el número de asentamientos empezó a aumentar ya radicalmente durante la última fase de Tiwanaku (750 - 1100 d.C.) Recientemente, Albarracín-Jordán (1999: 64) ha puntualizado, sobre la base de la evidencia de la alfarería, que el fuerte aumento de los pequeños asentamientos empezó alrededor del año 900, mientras que algunos asentamientos anteriores seguían habitados. No obstante, porque en el valle de Tiwanaku es difícil observar un claro corte en el estilo de alfarería y porque no poseemos tampoco fechas obtenidas por la evidencia del carbono catorce de estos asentamientos, parece difícil determinar qué asentamientos fueron verdaderamente fundados alrededor del año 900 (Tiwanaku V) y cuáles fueron fundados después de la desintegración del Estado entre los años 950/1000 y 1100 d.C. Actualmente, esta misma problemática se puede explicar, también, porque varios autores fechan la cultura tiwanacota hasta el año 1150/1200 (Bermann 1994: 218, 1997: 95; Bermann et al. 1989: 271; Janusek 1999: 112; Mujica 1996: 83, 93; Ponce Sangines 1981: 34). Sin embargo, según mi hipótesis, el abandono de la capital y el rápido aumento de pequeños asentamientos rurales son marcas del mismo proceso de desintegración. La observación de Albarracín-Jordán y Mathews (1990:130), según los cuales la calidad de la cerámica de esta última fase se deteriora especialmente en estos pequeños asentamientos, favorece este argumento. En realidad, algunos indicios del mismo pro-

ceso se pueden observar también al sur de Tiwanaku, en Jesús de Machaca y Caquiaviri.

El colapso de Tiwanaku visto desde Machaca

En Machaca, Stig Rydén excavó varios asentamientos en 1938 y 1939. Uno de ellos era Wankani, donde Maks Portugal (1936) estudió anteriormente varios monolitos que se datan hoy en la tradición Yaya Mama o en la época pre-clásica, denominada como época III o Keya (Portugal Zamora 1988: 16; Browman 1978: 339). Sin embargo, las excavaciones demostraron que la cerámica de Wankani pertenecía a la última fase de Tiwanaku, a la época V, y lo que parece importante es que la ocupación continuó en las épocas siguientes al Intermedio Tardío e Inka (Rydén 1947:81-167). En esta ocasión, vale mencionar unos cuentos de tradición oral de Jesús de Machaca, que fueron recopilados por Rigoberto Paredes en la misma década de 1930. Literalmente, él los reproducía como sigue (Paredes 1955: 154-155):

> Sus tradiciones dan a entender, aunque confusamente, un origen demasiado remoto; refieren que a consecuencia del cataclismo que destruyó Tiahuanacu, varios de sus moradores emigraron de allí y fundaron este pueblo, pero no en el paraje, donde actualmente se encuentra, sino en otro sitio llamado Khula-marca, a donde trasladaron sus ídolos y se establecieron en el lugar correspondiente a la comprensión de la comunidad de Khongo, el cual por este antecedente es considerado entre los indios como cabeza de las demás comunidades. En su comprensión se hallan las ricas minas de plata explotadas por los Incas y cuidadosamente ocultas después que terminó su dominio. El pueblo tuvo su período de apogeo y habría crecido en importancia, si invasiones de nuevas tribus de Kollas no hubieran logrado sojuzgar a sus habitantes y detener su progreso. Sin embargo, estos y aquellos se fortificaron en el lugar para resistir a las huestes conquistadoras del Inca, con las que lucharon tenazmente hasta

> ser vencidos después de rudos combates. Producida la victoria, el Inca mandó destruir el pueblo y los sobrevivientes los hizo trasladar a otro sitio en el que fundó un nuevo pueblo, con el nombre de Machakka, nuevo, que es el que actualmente existe. Desconfiando los Incas de la fidelidad de sus belicosos moradores trasladaron de otros pueblos familias de confianza en calidad de mitmacunas para que convivieran con los naturales. Estos últimos constituyeron el ayllu Hurinsaya o sea la parcialidad de abajo, y aquellos el ayllu Hanansaya o sea la parcialidad de arriba. Pusieron de gobernador un pariente próximo suyo nombrado Apu-Huarachi, casado con la última descendiente de los mallcus o señores del lugar llamada Axajata Camaqui. El gobierno de Apu-Huarachi se extendía además a varias provincias de Charcas hasta el Desaguadero.

Aunque tenemos que tomar una posición crítica sobre la tradición oral tan tardía, es interesante que en este caso coincide con las evidencias arqueológicas o, al menos, no las contradice, porque Khonkho y Kjula Marca se sitúan en el lado de Wankani donde conocemos las mencionadas estatuas tiwanacotas que podrían ser datadas en el periodo III (pre-clásico), pero donde la cerámica excavada pertenece estilísticamente a la fase Tiwanaku V y a los periodos post-tiwanacotos. Además, excavaciones en el mismo Kjula Marca y en otros pueblos cercanos confirman que estos pueblos fueron fundados en las épocas del Intermedio Tardío e inka (Ryden 1947: *passim*). Aun Mercado de Peñalosa (1588-1589, 1885: 51-63) cuenta que Thupa Inka Yupanki fundó muchas nuevas cabeceras en la provincia (probablemente, después de la famosa rebelión del Collao), aunque no especifica Machaca en su narración. Posiblemente, los poderes locales de Apu-Huarachi, conocido también en la provincia de Quillacas, y de su hijo se establecieron en este mismo momento (véanse Espinoza Soriano 1981: 179-274; Urioste de Aguirre 1978: 131-140).

El colapso de Tiwanaku según las evidencias derivadas de Caquiaviri

En Caquiaviri, durante el proyecto boliviano-finlandés, en 1989 y 1990, exploramos un área de 300 km —en el distrito de Hurinsaya de Caquiaviri, situado al este del río Desaguadero, entre los cantones de Jesús de Machaca y Caquingora y a unos 50 kilómetros al sur del pueblo de Tiwanaku. Encontramos asentamientos tiwanacotos solo en las orillas del río Desaguadero, en Nazacara (véase también Portugal Ortiz 1988: 112). Además, en el cerro Chicha, situado ya en el cantón de Jesús de Machaca, localizamos un sitio, quizás un adoratorio, tiwanacoto tardío con cerámicas Tiwanaku V, Inka-Pacajes e Inka. El resto del área estaba prácticamente vacío de *llacta* de esta época. Aunque es posible que futuras investigaciones descubran algunos asentamientos más, es claro que los asentamientos tiwanacotos fueron escasos en el área de Caquiaviri. La explicación razonable parece ser que la población se fue concentrando en el valle de Tiwanaku y en las áreas situadas en las cercanías del lago (véanse también Mc Andrews *et al.* 1997: 73). Se ha estimado que, durante la fase final, solamente la población de la capital alcanzaba entre 25 000 y 50 000 habitantes (Parsons 1968: 243-245; Ponce 1981: 62; Kolata 1993: 174). La cifra es muy alta para el valle Tiwanaku durante el contacto europeo: en Tiwanaku y en sus pequeños pueblos, situados entre Guaqui y Jesús de Machaca, vivían, en 1548, alrededor de 700 hombres adultos (Rojas 1548, 1958: 182) y, aproximadamente, 3500 habitantes, en total, si multiplicamos los «tributarios» por cinco, a la manera tradicional. El cambio ha sido enorme.

Por otro lado, después del colapso de Tiwanaku, el número de asentamientos humanos aumentó explosivamente en el área de Caquiaviri. Encontramos casi 30 *llactas* situadas en planicies indefensas, con cerámica de las épocas del Intermedio Tardío e Inka (Plano 1). De estos «nuevos» asentamientos, recolectamos tiestos de ollas, tazas y cuencos que tienen como base un disco de estilos Pacajes,

Inka-Pacajes y cuzqueño. Además, algunos tiestos presentaban rasgos de influencia tiwanacota, pero siempre faltaron piezas de estilo puro de Tiwanaku. Hay que mencionar especialmente la abundancia de bases y bordes de *keru* (con dibujos negros sobre colores anaranjado, marrón o rojo), que siguen estando en uso en el área de Caquiaviri durante todo el periodo Intermedio Tardío (véanse Pärssinen & Siiriäinen 1997: 262-265) al contrario de la interpretación de Albarracín-Jordán (1999: 84), pero acorde con los hallazgos de Moquegua, Arica o Larecaja (Bawden 1990: 105-113; Faldín 1985: 53-74; Goldstein 1989: 251; Lumbreras 1974: láminas 3-6; Mujica 1990: 131-135) —Figura 1—.

Además, localizamos en uno de estos sitios, denominado Putu Putuni, un entierro directo, de donde sacamos una muestra de hueso para la datación radiocarbónica. La muestra (Ua-2329) da la fecha 920±70 AP, que corresponde a los años calibrados 1040-1101, 1116-1142 ó 1151-1211 d. C. (una sigma) y 1019-1263 d.C. (dos sigmas), si se toma en cuenta la recomendada deducción de 24 años para las fechas derivadas del hemisferio del sur (Stuiver *et al.* 1998: 1041-1083; Stuiver & Reimer 1993: 215-230). También la corrección equivalente dπ≥C= -25‰ contra PDB está realizada. La otra fecha radiocarbónica, la fecha para un incendio datado a partir de muestras del piso de la casa de Tiquischullpa, refuerza la teoría de que el área fue habitada en los siglos XI o XII (Pärssinen & Siiriäinen 1997: 262).

Estas evidencias indican —de acuerdo con los argumentos de Albarracín-Jordán y Mathews (1990: 190-191)—que el colapso de Tiwanaku fue un proceso interno sin migraciones masivas de aymara desde el norte o desde el sur hacia puquina, zona que hablaba la lengua de Tiwanaku (sobre la discusión, véanse Bouysse-Cassagne 1987: *passim*; Browman 1994: 235-251; Espinoza Soriano 1980: 149-169; Gisbert 1987: 1-10; Torero 1970, 1987: 339-351). Más bien podemos argumentar que, inmediatamente después del colapso, hubo migración, no hacia el centro sino desde el centro del Estado hacia la semi-periferia y la periferia (véase también el caso de Moquegua

Plano n.º 1
Sitios arqueológicos del proyecto Caquiaviri en la provincia de Pacajes (1989-1990)

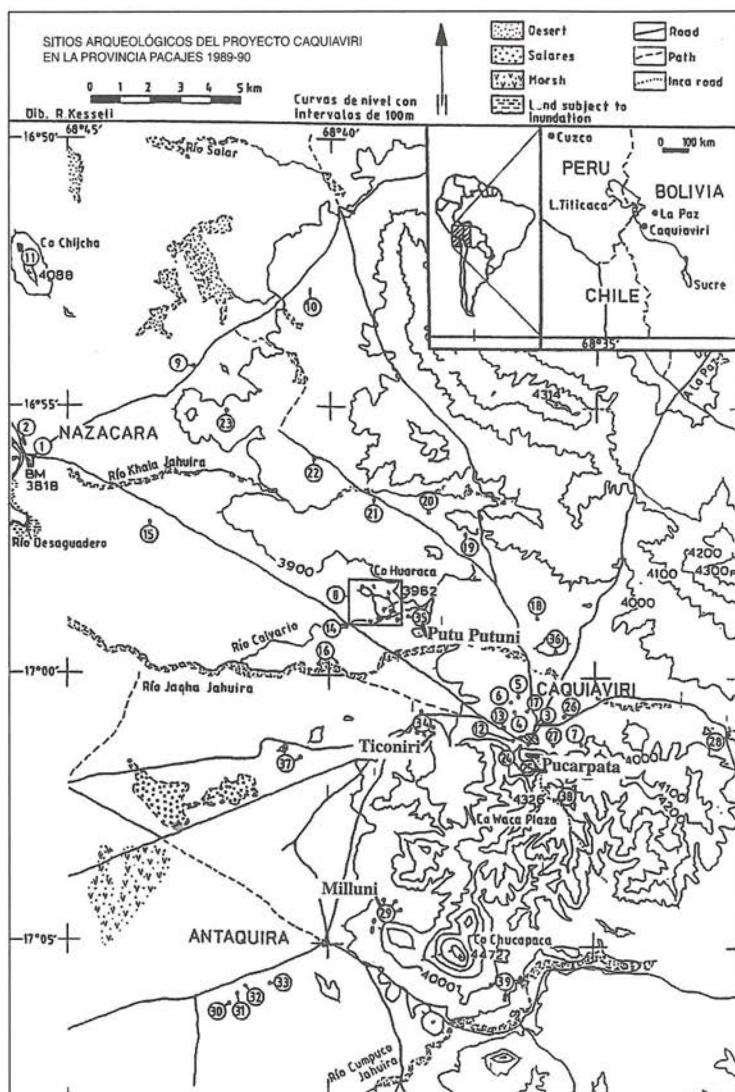
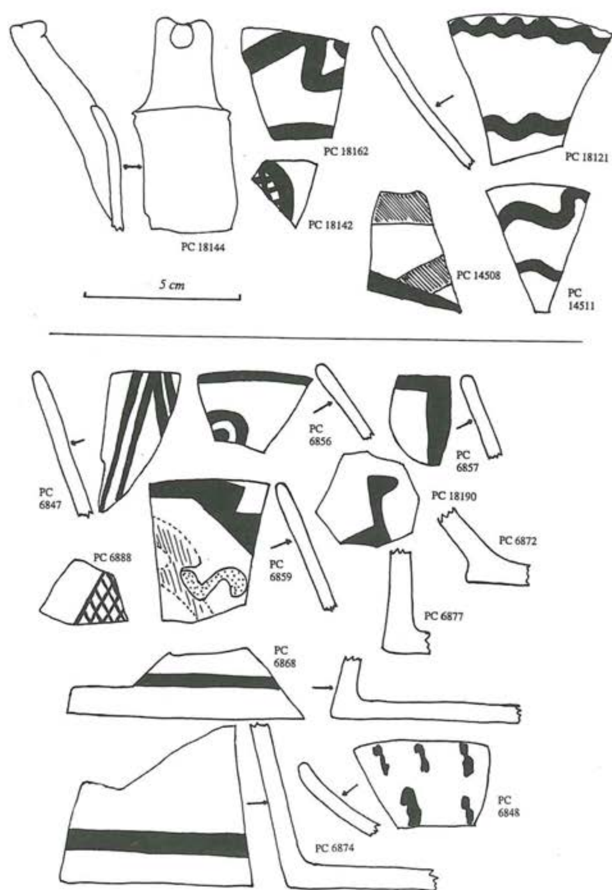


FIGURA N.º 1

Una muestra de tiestos del periodo Intermedio Tardío recolectados en Putu Putuni (arriba) y Milluni (abajo) de Caquiaviri. Unos tiestos, como PC 18144, PC 6859, PC 6868, PC 6857 y PC 6874, reflejan cierta continuidad de Tiawanaku V. Varios elementos decorativos de cerámica siguieron en uso durante el Horizonte Tardío.



en Sutter 2000: 51, 65). Si solo en la capital vivían entre 25 000 y 50 000 habitantes y en otros pueblos del valle y en las orillas del Lago Titicaca, otros 50 000, la cifra se corresponde con una cantidad que oscila entre los 18 000 y 20 000 familias (ca. 100 000 habitantes), registrada en toda la provincia Pacasa a finales del Tawantinsuyu (Pärssinen 1992: 301, Tabla n.º 1).

También es importante hacer notar que, en el tiempo del contacto europeo puquina, había hablantes urus que vivían en Pacasa, desde Machaca (hoy, Jesús de Machaca) hacia al norte; la mayor parte de ellos se concentraba en Guaqui y en las áreas de las cercanías del lago, donde casi la mitad de la población fue calificada como urus para la «tasa» europea (Bouysse 1975: cuadro 1; Wachtel 1978: 1127-1159; Pärssinen 1992: 359-360). Justamente, en las mismas localidades, existen restos de los antiguos sistemas de *sukakollus*, tan importantes para la economía tiwanacota junto al pastoreo de camélidos (véanse Erickson 1996: figura 2; Kolata 1993: figura 6.1; Browman 1974: 188-196; Graffam 1992: 882-904). Por esa razón, pienso que, ya en la época tiwanacota, el área del lago fue multiétnica y, si ese era el caso, la lengua «oficial» podía haber sido tanto aymara como puquina (Pärssinen 1996: 44-45).

Según mi juicio, la mejor hipótesis de las que se han formulado hasta la fecha sobre la causa del colapso sigue siendo el cambio climático. Como Thompson *et al.* (1985) y Ortloff y Kolata (1993) han demostrado, alrededor del año 1000 d.C., empieza un deterioro significativo del clima, con sequías crónicas. Es probable que la continua bajada de nivel de las aguas subterráneas y del lago Titicaca pudo causar el colapso de las cosechas en campos elevados (Ortloff & Kolata 1993: 195-221; véase también Huidobro 1989: 148-150). Este hecho, a su vez, pudo desencadenar el hambre y las revueltas y, finalmente, el colapso de la organización política. Según los datos de L.G. Thompson, publicados por Alan Kolata (1993: figura 8.3b), hubo un periodo largo de sequía alrededor del año 1050 y otro, todavía peor, alrededor del año 1250. Este primer periodo corresponde con

nuestras fechas radiocarbónicas sobre el proceso de desintegración de Tiwanaku. Además, las últimas calibraciones de fechas radiocarbónicas derivadas del área del Titicaca indican que la fase V de Tiwanaku verdaderamente terminó cerca de la mitad del siglo XI (Augustyniak 2000).

Chullpas

Una de las características del periodo post-Tiwanaku era la aparición de torres funerarias o chullpas en el altiplano (Gisbert 1994: 427-481; Hyslop 1977: 149-170; Kesseli *et al.* 1999: 335-348; Pärssinen 1993a: 9-31; Ponce Sanginés 1994: 89-162; Rydén 1947: 339-484; Trimborn 1967: 87-112; Tschopik 1946: 10-17; etc.). En términos generales, la mayoría de los investigadores está de acuerdo con que, en la época del Intermedio Tardío, la distribución de chullpas y, especialmente, las chullpas cuyos vanos miran hacia el este, se corresponden bastante bien con el área lingüística aymara. Además, nunca se ha encontrado cerámica tiwanaku en estas torres. Por un lado, William Isbell (1997) argumenta que la aparición de casas funerarias visibles está relacionada con la adaptación de sistemas de ayllus y con el culto a los antepasados. Además, él mantiene que esta nueva organización de parentesco viene como una innovación del norte, donde chullpas y ayllus tienen mayor antigüedad. Lo que puede ser correcto es la antigüedad de las torres funerarias en la sierra norte del Perú, pero la influencia directa entre estas dos áreas no está bien documentada, como tampoco la necesaria conexión entre ayllus y torres funerarias. En la formulación de su hipótesis, Isbell no intenta dar respuesta a preguntas básicas como si hubo clara conexión entre chullpas y ayllus. ¿Por qué, entonces, no hay evidencias de chullpas, por ejemplo, en el área de Chuquisaca donde existían ayllus en la época de la conquista española? o ¿por qué, en las provincias alrededor de Cuzco, hay menos chullpas que en el altiplano boliviano, aunque, en ambas áreas, el sistema de parentesco estaba

basado en ayllus? Por otro lado, Óscar Ayca Gallegos (1995: 74-76, 139-143) y Juan Albarracín-Jordán (1996: 295) piensan que ciertas «tumbas de cista» de la cultura Tiwanaku «representan claros antecedentes de estructuras mortuorias de superficie, con fácil acceso al cuerpo del difunto». En otras palabras, ellos creen en una evolución local desde la última fase de Tiwanaku hacia el Intermedio Tardío.

Para aclarar esta misma problemática, en 1989, 1990 y 1991, recolectamos muestras orgánicas (principalmente paja, tallos duros de ichu y otras hierbas, que se encuentran en abundancia mezcladas con adobes o con argamasa) de varias chullpas altiplánicas para la datación absoluta por el método acelerador en el laboratorio de Svedberg en Suecia. Recolectamos también dos muestras de carbón de torres dedicadas a la adoración del Inka en Toconce, Loa Superior de Chile, por sus similitudes con las chullpas y por las fechas tempranas del siglo X, las que habían sido obtenidas por el método de termoluminiscencia (Aldute *et al.* 1981: 138-139; 1982: 129-174, véase también Pärssinen 1993a: 18). Además, sacamos una muestra de carbón, excavada en una tumba subterránea hecha de piedras y asociada claramente con las torres funerarias del área del cerro Huaraca de Caquiaviri (Pärssinen 1993a: 10) —Tabla n.º 1, Planos n.º 1 y n.º 2—.

Los resultados confirman que esas torres rústicas de piedra en Toconce pudieran ser más antiguas que las chullpas del altiplano boliviano, aunque quizás no tan antiguas como hicieron suponer anteriores dataciones de termoluminiscencia. También algunas chullpas de adobe en Ch'usaqueri de Oruro y en Kulli Kulli de Sica Sica, fechadas en el siglo XIII, parecen ser más antiguas que las chullpas de Pirapi (Achiri), Zapahuira en el norte de Chile o de Caquiaviri, de las cuales las más antiguas están fechadas en el siglo XIV o a finales del siglo XIII. Como las chullpas del valle de Tiwanaku son idénticas a las chullpas de Caquiaviri, podemos postular que las chullpas situadas más cerca de Tiwanaku son también, en general, más tardías que las chullpas situadas al sur de Pacasa. Al parecer, la innovación

de las casas tumbas llega al antiguo centro del Tiwanaku dos o tres siglos después de su colapso. Por eso, tampoco se ha encontrado cerámica de influencia tiwanacota en estas chullpas. Igualmente, parece que las tumbas subterráneas de piedra, situadas cerca de las torres, son parcialmente contemporáneas con ellas ambas en pleno uso hasta la época colonial.

Como nos faltan todavía datos suficientes del norte de Tiwanaku, es demasiado pronto para hacer afirmaciones sobre las posibles rutas concretas de esta nueva ideología funeraria, especialmente la que comparte la orientación de puertas hacia el este (compárese con las chullpas descritas por Aldunate & Castro 1981: 133-134; Aldunate *et al.* 1982: 154-156; Rydén 1957: 183-191; Isbell 1997: 176-177). Sin embargo, lo que parece ser importante es el hecho de que en localidades como Kulli Kulli y Pirapi, donde hay una alta concentración de chullpas en un solo sitio o necrópolis, las torres situadas en posiciones céntricas dan fechas más antiguas que las chullpas periféricas. Más aún, aunque una pequeña chullpa cuadrangular (Ua-2905) con características incaicas, situada en posición periférica en Pirapi, pertenece a la época Inka, la chullpa central (Ua-2904) y, posiblemente la más antigua de Pirapi, redonda y con una altura de más de 8 metros, de piedra tallada como algunos edificios del Cuzco, se fecha en la época pre-inkaica (véase foto en Pärssinen 1992: 458). Normalmente, la evidencia basada solamente en una fecha radiocarbónica no tiene tanta importancia. Sin embargo, el hecho de que las fechas calibradas 1286 (1300, 1372, 1378) 1399 d.C. (método A), 1291-1326 ó 1348-1391 d.C. (método B) coincidan con otras fechas colectadas en chullpas y, además, con las fechas recientes sobre la aparición de las primeras marcas de estilo arquitectónico inka en la región de Cuzco, obligan a tomarlo en serio (Kendal 1985: 347-348; Bauer 1992: 42-48; Pärssinen 1993b; véanse también Adamska & Michczynski 1996: 35-58; Del Río 1998: 102-103). Además, si se tiene en cuenta que algunas chullpas de piedra tallada, como la famosa de Sillustani en Puno, demuestran influencia indirecta de Tiwanaku (estilís-

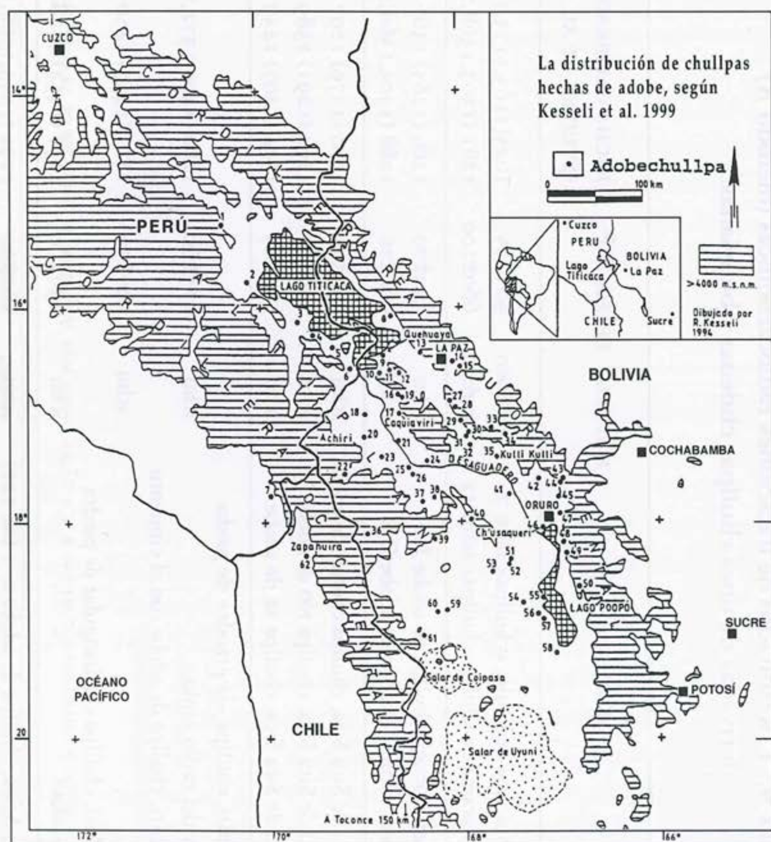
Tabla n.° 1. Resultados de dataciones radiocarbónicas (método A) derivadas de unas chullpas chilenas y bolivianas.

Lab. núm.	Sitio	Materia	Fecha AP	Fecha calibrada d.C. (Stuiver et al. 1998)
Ua-2907	Toconce, Atacama de Chile, «chullpa» núm 7	carbón	905±95	1025(1163,1173,1179)1261
Ua-2908	Toconce, Atacama de Chile, «chullpa» núm 42	carbón	660±100	1281 (1303,1368,1383) 1411
Ua-2318	Ch'usa Queri, Oruro, chullpa de adobe II:11	ichu	740±70	1260 (1285) 1380
Ua-2317	Ch'usa Queri, Oruro, chullpa de adobe II:6	ichu	660±70	1288 (1303,1368,1383)1402
Ua-2902	Kulli Kulli de Sica Sica, chullpa central de adobe	ichu	770±75	1220 (1279) 1297
Ua-2901	Kulli Kulli de Sica Sica, chullpa NO de adobe	ichu	720±80	1264 (1291) 1389
Ua-2903	Kulli Kulli de Sica Sica, chullpa SE de adobe	ichu	570±85	1304 (1407) 1439
Ua-2904	Pirapi, Achiri, chullpa «la grande» de piedra (redonda, y del estilo «inka»	ichu	675±60	1286 (1300,1372,1378) 1395
Ua-2906	Pirapi, Achiri, chullpa de adobe con el cimiento de piedra	ichu	490±50	1417 (1437) 1450
Ua-2905	Pirapi, Achiri, chullpa cuadrangular de piedra del estilo «inka»	ichu	430±60	1437 (1454) 1618
Ua-2911	Zapahuira, Arica, chullpa de adobe n. 1 (AZ 122)	ichu	660±60	1291 (1303,1368,1383) 1399
Ua-2910	Zapahuira, Arica, chullpa de adobe n. 2 (AZ 122)	ichu	535±95	1325 (1420) 1450
Ua-2321	Cerro Huaraca, Caquiaviri, Mayachullpa de adobe (ref. Parssinen 1994)	madera carbonizada	660±70	1301 (1333,1338,1399) 1424
Ua-2319	Milluni, Caquiaviri, chullpa de adobe	ichu	580±60	1317 (1404) 1428
Ua-2320	Cerro Huaraca, Caquiaviri, Quimsachullpa de adobe (ref. Parssinen 1994)	madera	340±60	1482 (1528,1552,1632) 1650
Ua-2328	Cerro Huaraca, Caquiaviri, tumba subterránea de Mayachullpa	carbón	290±70	1520 (1646) 1796

Nota: Para estas fechas se ha realizado la corrección equivalente $\delta^{13}C$=-25‰ contra PDB. Asimismo, la deducción de 24 años para el hemisferio del sur se ha tomado en cuenta.

Plano n.º 2

Mapa de distribución de las torres funerarias de adobe, según Kesseli *et al.* 1999



ticamente tiwanakota, pero como objeto del periodo post-Tiwanaku) hay que considerar seriamente lo que escribe John V. Murra (1988: 72): «Estas chullpas manifiestan ya la muy conocida arquitectura «cusqueña», utilizando grandes piedras minuciosamente talladas y juntadas sin necesidad de argamasa. Algunos arqueólogos, después de haber estudiado la cronología de las chullpas, han sugerido que tal estilo arquitectónico surge durante el llamado Intermedio Tardío, antes del Inka. Si este dato se confirma, las chullpas fueron obra de arquitectos aymaras, cuya tecnología fue copiada, y su uso ampliado por el régimen cusqueño».

Fortificación

El periodo Intermedio Tardío es conocido también por asentamientos fortificados o *pucaras* (Goldstein 1989: 243; Hyslop 1976: 110-124, 132-135; Lecoq 1991, 1997: 68; Muñoz Ovalle 1996: 45, 52; Stanish 1997: 205-208). Sin embargo, los estudios en Tiwanaku (Albarracín-Jordán & Mathews 1990: 139-146), así como nuestras exploraciones en Caquiaviri, demuestran que la gran mayoría de asentamientos post-tiwanakotos de Pacasa se fundó en la planicie indefensa. En el valle de Tiwanaku, hay información de cuatro asentamientos defensivos y en Caquiaviri localizamos solamente dos sitios, denominados Pucarpata y Ticoniri, donde pudimos observar restos de muros defensivos. También, en Machaca, se conoce una pucara, estudiada por Rydén (1947: 285-297).

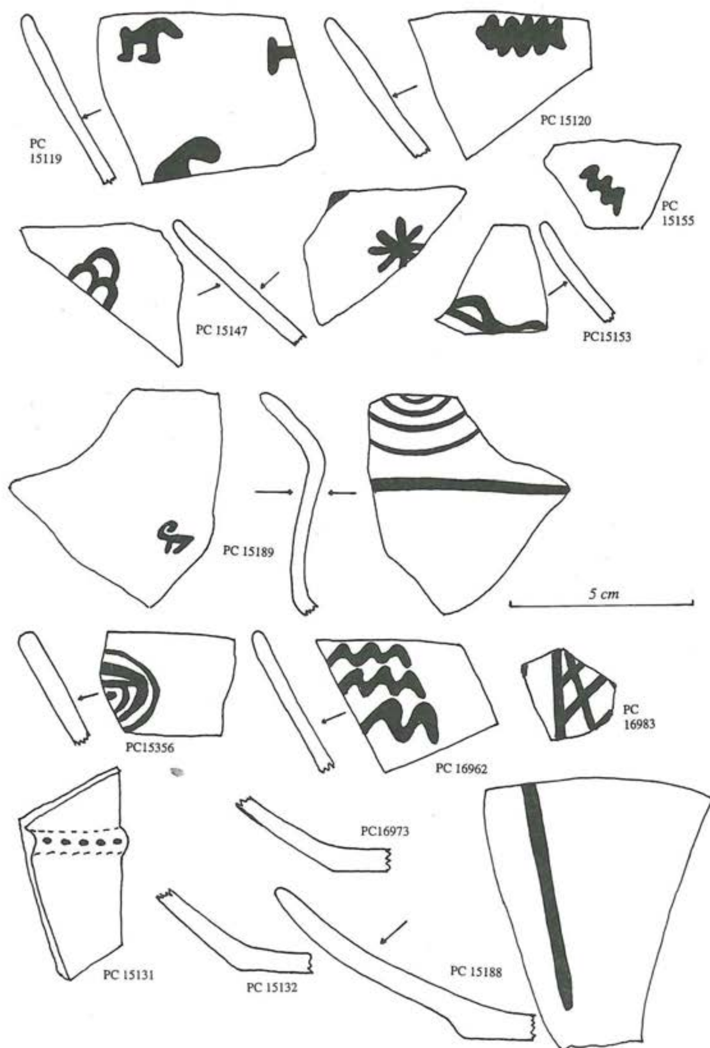
En Caquiaviri, la más grande y seguramente más importante pucara es Pucarpata. Se localiza en la cima del mismo cerro en cuyo pie se sitúa Caquiaviri, que cubre ca. 20 hectáreas. En Pucarpata, hay restos de unas cuantas centenas de casas redondas e, inclusive, de unas pocas casas rectangulares. Excavamos dos casas redondas y notamos que los restos habitacionales se habían acumulado allá solamente durante una temporada bastante corta. La cerámica era de calidad inferior a la que se encuentra en las casas de la planicie —al

igual que notó Rydén (1947:326) en la Pucara de Khonkho, Machaca— y el estilo negro sobre rojo o «chullpa», a veces con dibujos de «llamitas gordas», «rayos u orugas» y líneas onduladas o concéntricas en forma de semicírculo es lo más típico (Figura n.º 2). El estilo aparece también en algunos sitios de Carangas (Risto Kesseli, comunicación personal) y prácticamente carece de toda influencia tiwanacota. Además, la forma de *keru* —común en la planicie— es desconocida en las fortalezas. Fechamos una muestra de cerámica carbonizada de la comida, excavada a una profundidad de 10 centímetros en la casa redonda número 1 y otra muestra de carbón a una profundidad de 30 centímetros de la casa redonda número 3.

La primera muestra (Ua-2008) de un contexto directo da la fecha AP 770±70 y la otra (Ua-2009) AP 760±110, que corresponden, con el método B, a los años calibrados 1212-1302 (.940%) ó 1370-1381 d.C (una sigma) y 1165, 1188-1326 (.785%) ó 1347-1392 (una sigma), respectivamente. Al utilizar el método A, la primera da las fechas 1222 (1279) 1297 (una sigma), y la otra 1213 (1281) 1398 d.C (una sigma). En estas dataciones, se ha tomando en cuenta la recomendada deducción de 24 años para las fechas derivadas del hemisferio del sur (Stuiver *et al.* 1998: 1041-1083). También la corrección equivalente dπ≥C= -25% contra PDB está realizada.

Las fechas concuerdan con la datación obtenida de la pucara de Tiwanaku (Albarracín-Jordán 1996: 278). Además, en las curvas calibradas, la mayor probabilidad se concentra en el siglo XIII, hecho que significa que el sitio fue fortificado unos doscientos años después de la caída de Tiwanaku, pero ya antes de que se empezaran a construir chullpas en Caquiaviri. Quizás, el otro largo periodo de sequía (Kolata 1993: figura 8.3b), registrado alrededor del año 1250, puede explicar nuevas hostilidades, guerras y migraciones (quizás, de la dirección del sur) que obligaron a los pacasas a construir estas fortalezas, como da a entender la tradición oral de Machaca.

Figura n.º 2
Una muestra de tiestos recolectados en Pucarpata, la fortaleza de Caquiaviri



La hegemonía de Caquiaviri y la conquista inkaica

Parece que las hostilidades del siglo XIII originaron la formación del señorío de Pacasa. Ya, a finales del mismo siglo, se abandona Pucarpata, al mismo tiempo que Caquiaviri está ganando la hegemonía del área. Las excavaciones realizadas en Tiquischullpa de Caquiaviri demuestran que, en el siglo XIV, la elite local vivía en casas cuadrangulares y utilizaba cerámica de muy alta calidad. Tenía su propio estilo caquiavireño. En algunas vasijas y *kerus* se conservaban también motivos tiwanacotos, pero igualmente compartían elementos comunes con Carangas, en el norte de Argentina y el norte de Chile. Además, varios motivos y elementos estilísticos, cuya interpretación ha solido ser inka, estaban probablemente allá en pleno uso mucho antes de las campañas conquistadoras inkaicas (Pärssinen 1993b; Pärssinen 1997: 42-43; Pärssinen & Siiriäinen 1997: 255-271). También hay cierta probabilidad, como ya apuntamos, de que algunos elementos básicos de la arquitectura inka fueran conocidos en Pacasa, en la cuna de la cultura Tiwanaku, ya en el siglo XIV, cuando la ideología funeraria de las chullpas se estabiliza prácticamente en toda el área de habla aymara (veánse también Muñoz Ovalle 1996: tabla 1D; Szykulski 1996: 207).

Sin embargo, la «independencia» de Pacasa no duró mucho. Sabemos que el inka Wiraqocha hizo una alianza con el vecino Lupaca a principios del siglo XV (Cieza 1553: cap. XLI-XLIII; véanse también Pachacuti Yamqui [ca. 1620] 1993: f.18; Itier 1993: 145-147) y, unos años o décadas después, durante el reinado de Pachakuti, los inkas empezaron las campañas conquistadoras al sur del lago Titicaca hacia la frontera de Bolivia con Argentina. Probablemente, Pacasa y una pequeña parte del norte de Chile (los enclaves aymaras, especialmente) fueron conquistados en la misma fase (Pärssinen 1992: 139 mapa 11; Pärssinen & Siiriäinen 1997: 271 nota 12). Para obtener una confirmación independiente de estos datos históricos, sacamos muestras de ichu de edificios inkaicos situados en el tambo de

Zapahuira, en Arica (véase Muñoz *et al.* 1987: 67-89); en Inca Pampa de Oroncota, en Potosí (plano 3) y en Pucara de Turi, en Atacama (véanse, por ejemplo, Berberián & Raffino 1991: figura 5.8; Aldunate 1996: 89-108). Esta última fue supuestamente conquistada por Thupa Inka Yupanki (Tabla n.° 2). Las muestras del extremo norte de Chile (Ua-2912), del sur de Bolivia (Ua-10237) y de San Pedro de Atacama (Ua-2909) dan las fechas 435±105, 440±65 Y 395±95 AP, a las que corresponden las fechas calibradas 1417 (1452) 1636 d.C; 1433 (1450) 1616 d.C y 1437 (1485) 1643 d.C (una sigma), respectivamente. Todas estas fechas concuerdan con nuestra cronología histórica y, además, demuestran la utilidad del ichu y otros tallos de hierba, derivados de edificios prehistóricos para la datación absoluta.

Cuando los inkas conquistaron Pacasa, Caquiaviri seguía siendo la capital de la provincia. Los inkas prestaron también mucha atención a las ruinas de Tiwanaku e Isla del Sol, que habían pasado de manos de los collas a las de los lupacas (Cieza 1553b: cap. XLI; 1986b: 121), como lo escribió el padre Cobo (1653: lib.XII, cap. XIII, 1964: 82):

> Llegó *Pachacútic* a ver los soberbios edificios de Tiaguanaco, de cuya fábrica de piedra labrada quedó muy admirado por no haber visto jamás tal modo de edificios, y mandó a los suyos que advirtiesen y notasen bien aquella manera de edificar, porque quería que las obras que se labrasen en el Cuzco fuesen de aquel género de labor. De allí pasó a Copacabana y a ver el santuario de la isla de Titicaca; y últimamente, pasando en balsas el estrecho de Tiquina, dio la vuelta por Omasuyu a la ciudad del Cuzco.

La misma admiración sobre Tiwanaku por parte de los inkas está confirmada por Cieza (1553a: cap.CV; 1986a: 284), quien escribió: «[...] antes que los Ingas reynassen con muchos tiempos, estauan hechos algunos edificios destos [en Tiwanaku]: porque yo he oydo afirmar a Indios, que los Ingas hizieron los edificios grandes del Cuzco por la forma que vieron tener la muralla o pared que se vee en este

PLANO N.º 3

Plano de Inca Pampa. El sitio, parcialmente derrrumbado, se encuentra en la orilla del río Inca Pampa, cerca de la confluencia del río Pilcomayo, al noroeste de Oroncota, Potosí

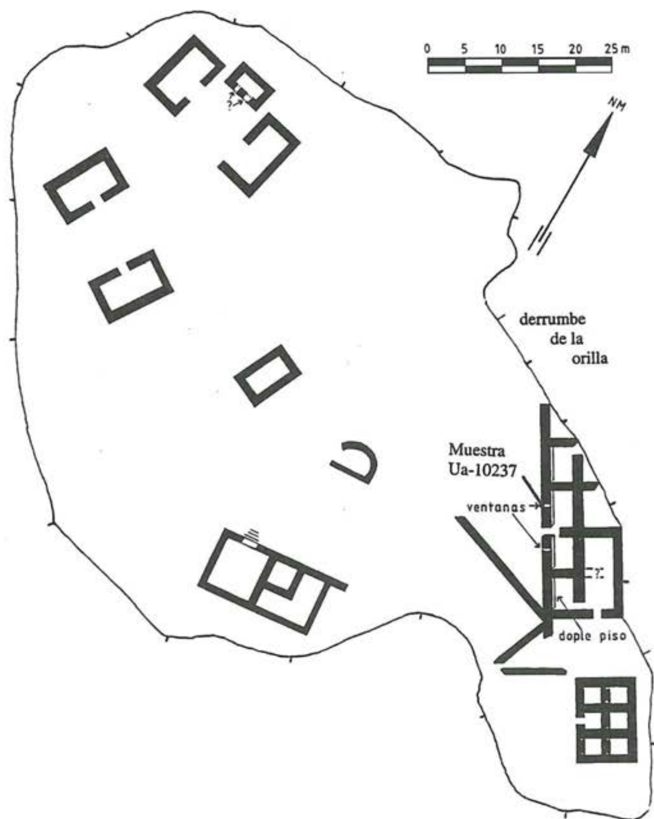


Tabla n.º 2. Resultados de dataciones radiocarbónicas (método A) derivadas de unos edificios bolivianos y chilenos atribuidos a los inkas

Lab. núm.	sitio	materia	fecha AP	8^{13}C= -25% PDB	fecha calibrada d.C. (Stuiver et. al. 1998)
Ua-10237	Inca Pampa, área de Oroncota, Potosí, edif. inka de doble piso	ichu	440±65	-29.63	1433 (1450) 1616
Ua-2912	Zapahuira, Arica, recinto 6 de tambo inkaico núm. 1 (AZ 40)	ichu	435√105	-25	1417 (1452) 1636
Ua-2909	Turi, Atacama, kallanka inkaica de adobe	ichu	395√95	-25	1437 (1485) 1643
Ua-10243	Pilkokayna, Isla del Sol, pared interior de la habitación núm. 3	ichu	625√90	-25.28	1293 (1327,1347,1392) 1421
Ua-10244	Pilkokayna, Isla del Sol, hornacina exterior de la pared norte	ichu	300≠70	-22.76	1517 (1643) 1792
Ua-10245	Chincana, Isla del Sol, marco de la puerta, esquina noroeste	ichu	430≠65	-25.83	1436 (1454) 1621
Ua-10246	iñak'uyu, Isla de la Luna, relleno de la terraza	carbón	1365≠55	-23.44	653 (666) 761
Ua-10247	iñak'uyu, Isla de la Luna, pared este del cuarto	ichu	580≠95	-24.26	1300 (1404) 1439
Ua-10246	iñak'uyu, Isla de la Luna, hornacina de la pared sur del patio	soga de ichu	470≠90	-24.08	1410 (1441) 1612

Nota: la deducción de 24 años para el hemisferio del sur se ha tomado en cuenta en las fechas calibradas.

pueblo. Y aun dizen más, que los primeros Ingas practicaron de hazer su corte y assiento della en este Tiaguanaco».

Intentos incaicos por monopolizar el antiguo prestigio de Tiwanaku y el lago Titicaca

Hemos apuntado que las evidencias de la alfarería indican posibles contactos entre los inkas del Cuzco y los pacasas del área del lago Titicaca ya en el siglo XIV, mucho antes de las campañas conquistadoras de los primeros. Además, planteamos la posibilidad de que los inkas adaptasen varios motivos estilísticos de cerámica de las culturas lacustres a su estilo imperial (Pärssinen y Siiriäinen 1997). También las proposiciones de Hyslop (1976: 206-208), Gasparini & Margolies (1980: 153-154) y Murra (1988:72) sobre la posible influencia arquitectónica del Collao en el estilo cusqueño han recibido nuevas evidencias radiocarbónicas en este estudio. Hay que recordar, también, que nuestras fuentes cuentan claramente que el área del Collao proporcionaba albañiles para la construcción de la capital y pueblos en el valle de Cusco (Díez [1567] 1964: 39, 80, 92, 106, 116, 204; Sarmiento 1572: capítulo 40; 1943: 199).

Las influencias eran, quizás, todavía más evidentes en la mitología inkaica. Como Thérèse Bouysse-Cassagne y Philippe Bouysse (1988), y Jeanette Sherbondy (1992: 46-66), entre otros, han demostrado, el sitio de Tiwanaku y el área del Titicaca jugaban un papel central en la ideología cuzqueña. Según la tradición recogida por Juan Betanzos (1557: capítulos 1-2; 1987: 11-13), el hacedor Contiti Viracocha se apareció con cierto número de gente de la laguna de Collasuyu (Titicaca) y después, en Tiwanaku, creó el sol, la luna y las estrellas, así como una nueva generación de gente con «un principal que la gobernaba». Cristóbal de Molina (1575, 1943: 8-11; véase también Sherbondy 1992: 56), a su vez, cuenta lo siguiente:

> [...] en Tiahuanaco, El Hacedor empezó a hacer las gentes y naciones que en esta tierra hay, y haciendo de barro cada na-

ción, pintándoles los trajes y vestidos que cada una había de traer y tener...Y prosiguiendo la dicha fábula dicen que al tiempo que el Hacedor estaba en Tiahuanaco, porque dicen que aquel era su principal asiento... y dicen que era de noche y allí hizo el Sol, la Luna y las estrellas; y mandó al Sol, la Luna y las estrellas fuesen a la isla de Titicaca que está allí cerca; y que desde allí subiesen al Cielo.

Y que al tiempo que se quería subir el Sol, en figura de un hombre muy resplandeciente, llamó a los Incas y a Manco Cápac, como a mayor de ellos y le dijo: 'Tú y tus descendientes habéis de ser señores, y habéis de sujetar muchas naciones; tenedme por padre, y por tales hijos míos os jactad, y así me reverenciaréis como a padre". Y que acabado de decir esto a Manco Cápac le dió por insignias y armas el suntur paucar y el champi y otras insignias de que ellos usaban, que es a manera de cetro, y que todos ellos, por insignias y armas tuvieron. Y que en aquel punto mandó al Sol, la Luna y las estrellas se subiesen al Cielo, a ponerse cada uno en sus lugares; y así subieron y se pusieron; y que luego en aquel instante Manco Cápac y sus hermanos y hermanas, por mandato del Hacedor, se sumieron debajo de tierra, y vinieron a salir a la cueva de Pacaritambo, de donde se jactaban proceder, aunque de la dicha cueva dicen salieron otras naciones; y que salieron al punto que el Sol, el primer día después de haber dividido la noche del día el Hacedor, y así de aquí les quedó apellido de llamarse Hijos del Sol, y como a padre adorarle y reverenciarle.

De la creación del mundo en el lago Titicaca y en Tiwanaku, hay también otras versiones parecidas (véase el sumario en Bandelier 1904: 197-239; 1910: 293-340) y es importante hacer notar que los inkas intentaban combinar el mito de Pacaritambo y Tambotoco como el lugar origen de Manco Inka, con los mitos de Tiwanaku. También, en muchas otras versiones sobre la creación, los inkas concebían Titicaca y Tiwanacu como su último y más ancestral lugar de origen. Como escribió Guaman Poma (1615:84; 1987:76), «[...] dizen que

ellos binieron de la laguna de Titicaca y de Tiauanaco y que entraron en Tanbo Toco y dallí salieron ocho hermanos Yngas, [...]». Del mismo modo, Cobo (1653: libro XII, capítulo 3, 1964: 61-64) explica la misma tripartita serie de creaciones: Tiwanaku-Titicaca-Pacaritambo.

No cabe duda de que, en la ideología pan-andina, el lago Titicaca jugaba un papel de mucha importancia y, por esa razón, era natural que los inkas intentaran monopolizar y justificar su poder imperial al hacer referencia de su origen sagrado. En consecuencia, sería un error interpretar estos mitos literalmente como hechos históricos. La cultura inkaica tiene su origen en el área cusqueña (Bauer 1992a, 1992b; Gonzales 1985; McEwan et al. 1995; Rowe 1944, 1946), pero los inkas eran hábiles para adaptar nuevas ideas y modificarlas a su propio uso. Para justificar su poder, era propio explicar que ellos eran descendientes del Sol y que, por ello, recibieron su poder y el del creador del mundo, de Viracocha. Aunque Pachakuti Inka probablemente visitó Tiwanaku e Isla del Sol, Ramos Gavilán ([1621] 1976: 43-44) atribuyó la mayor modificación del santuario al tiempo de Thupa Inka Yupanki. Según él, Thupa Inka despobló de habitantes la zona de Yunguyo, en Lupaca, y pobló las islas del Sol, de la Luna y Copacabana con mitimaes de más de 40 provincias étnicas, al nombrar a Apu Inga Sucso, nieto de Inka Wiraqocha, como gobernador.

La edad de los edificios en las islas del Sol y de la Luna

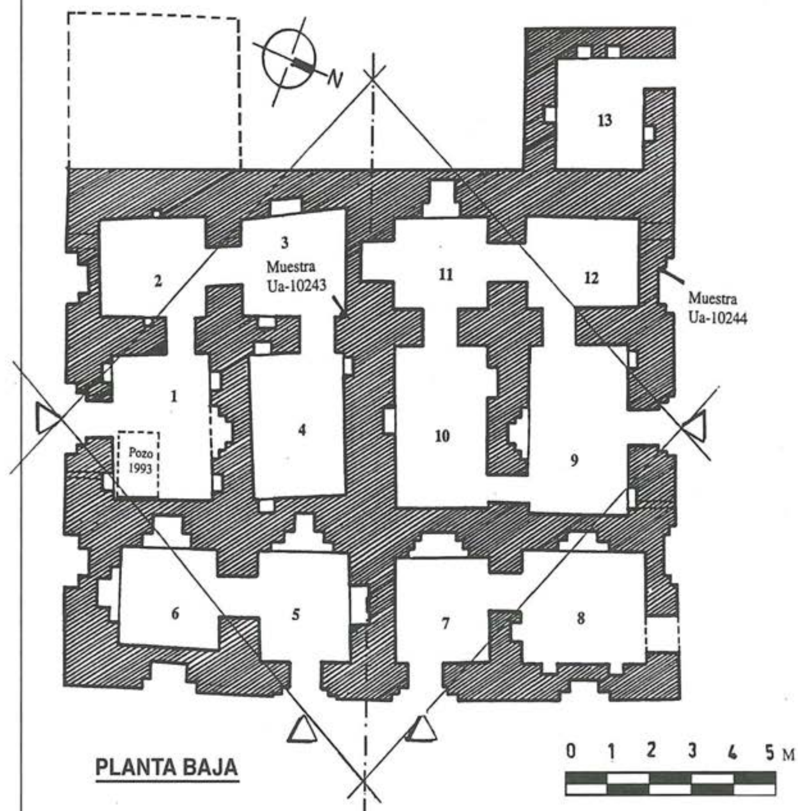
Como Dearborn *et al.* (1998: 244-245) plantean, en el Collao, el culto solar tiene origen preinkaico y es bien posible que la Isla del Sol, conquistada por los lupacas entre los siglos XIV y XV (Cieza 1553b: capitulo XLI; 1986b: 121), fuera dedicada al culto del Sol mucho antes de la época de los inkas. Por la misma razón, hicimos, con nuestro equipo boliviano-finlandés, una exploración rápida en las islas en 1993, para aclarar la edad de unos edificios atribuidos a los inkas.

Pilkokayna

El primero de agosto de 1993, hicimos una investigación en el palacio de Pilkokayna, edificio construido al pie de una pequeña colina de dos pisos de altura. La construcción de las habitaciones tiene similitud con las bóvedas de las chullpas aymaras y la decoración de los vanos combina estilos inkaicos y tiwanacotos (véase también Gasparini & Margolies 1980: 13-14). Para la habitación número 1 (Plano 4), excavamos un pozo de prueba de 1 x 1,5 metros. La excavación, realizada por niveles de 10 cm, demostró que habían caído del techo unos 70 centímetros de barro y piedras mezcladas con dos pequeños tiestos sin pintura. Cerca del piso, el color del terreno cambiaba de gris hacia amarillejo, hecho que indicaba el color original del techo. Curiosamente, notamos que el piso fue nivelado con relleno de piedras y tierra, pero no encontramos ningún tipo de marcas habitacionales de basura o cerámica. Probablemente, este hecho significa que nadie lo habitaba permanentemente y que siempre se había mantenido el edificio muy limpio, como menciona Ramos Gavilán (1621, 1976: 62, 91; véase también Espinoza Soriano 1972: 4) cuando escribió acerca de las obligaciones de limpiar y acudir a la reparación de los edificios del adoratorio que tenían las *acllas* y dos mil indios.

Sacamos del edificio dos muestras de paja encontradas en el revestimiento de barro, utilizado para la decoración de paredes (Tabla 2). Una muestra (Ua-10243) del interior de la habitación número 3 da la fecha AP 625 ±90, que corresponde, con el método B, a los años calibrados 1300-1374 (.717%) ó 1377-1407 d.C. (una sigma). La otra muestra (Ua-10244), procedente de la hornacina oriental situada en la pared exterior (si se mira hacia el norte), da la fecha AP 300±70, que corresponde a las fechas calibradas 1493 - 1600 (.595%), 1613-1668 ó 1781-1796 d.C. Los fechados indican que ambas fechas son correctas. La primera corresponde, quizás, a la época en que el edificio recibió uno de sus primeros revestimientos interiores y la

PLANO N.º 4
Plano de Pilkokayna, según Javier Escalante 1993



segunda, al tiempo en que recibió su último toque de revestimiento exterior. La que más nos interesa es la primera fecha, que hace pensar en la posibilidad de que el palacio de Pilkokayna, conocido también como Palacio del Inka, se construyera dos o tres generaciones antes de las reorganizaciones realizas por Thupa Inka Yupanki y, quizás, antes de que los inkas tuvieran absoluto poder en el área.

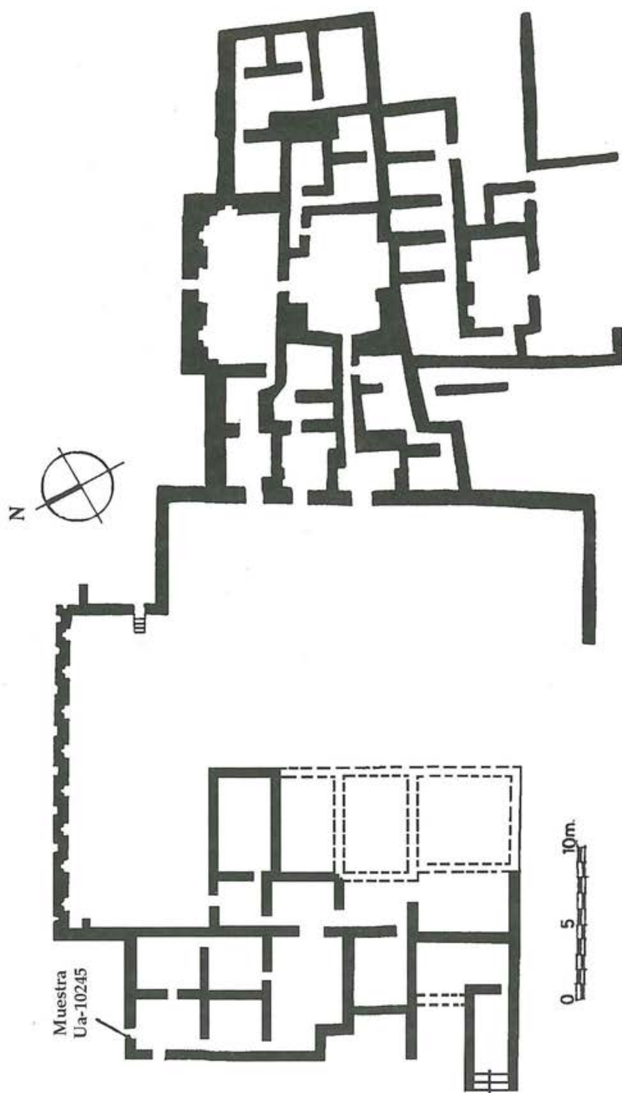
Chincana

Chincana es un complejo arquitectónico en el norte de Isla del Sol. El complejo se divide en tres sectores. En el este hay un laberinto de habitaciones que parece distinto de la arquitectura inkaica. En el centro, hay un patio enorme y al oeste, recintos cuadrangulares con influencia del estilo inkaico. No hicimos excavaciones en el sitio, pero sacamos una muestra de paja de dentro de la argamasa del marco de la puerta situada en la pared norte, cerca de su última esquina noroeste (Plano n.º 5). La muestra (Ua-10245) da la fecha AP 430±65, que corresponde, si se utiliza el método B, a los años calibrados 1435-1521 (.736%) ó 1586-1625 d.C. (una sigma), dato que confirma la suposición arquitectónica: fue construido muy probablemente por los inkas. Desgraciadamente, no podemos confirmar si el sector oriental pertenece también al mismo periodo.

Iñak'uyu

El segundo día de agosto de 1993 fuimos a la Isla de la Luna, donde estudiamos el complejo arqueológico más emblemático de la isla, conocido como Iñak'uyu. Aunque el complejo es conocido como el «Palacio de las Vírgenes del Sol», Rafael Sáenz (1860:14) puede tener razón cuando explica que «[...] la casa de las doncellas ya está en completa ruina, llamada vulgarmente *la chichería*». Más bien podemos interpretar Iñak'uyu como el templo dedicado al culto de la Luna (Ramos Gavilán 1621, 1976:91; Sáenz 1860:29).

Plano n.º 5
Plano de Chincana, según Javier Escalante 1993

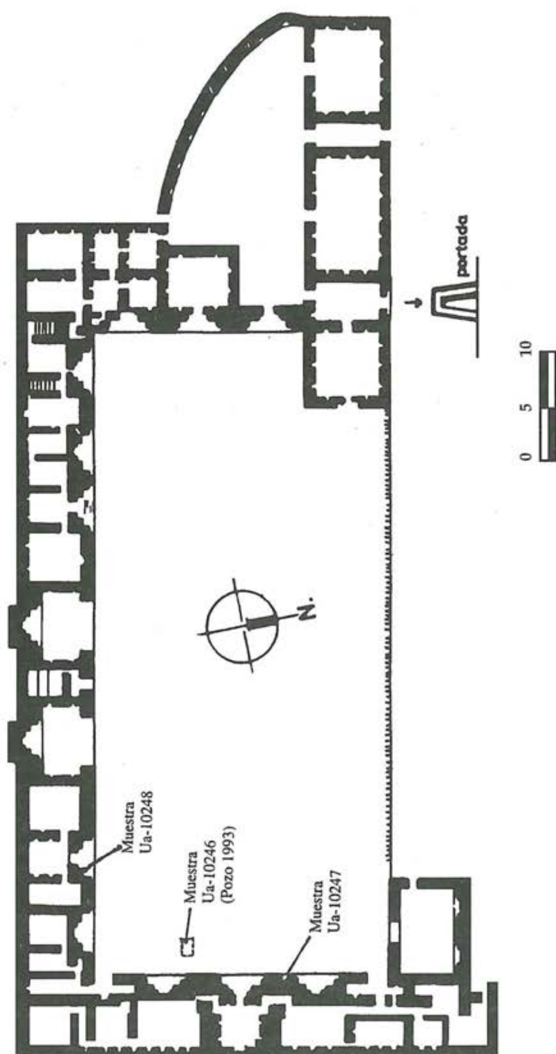


Iñak'uyu se sitúa en una terraza reforzada por piedras pulidas del estilo cuzqueño. Como Chincana, el complejo se divide en tres sectores. En el sur y el este aparecen varias habitaciones bien decoradas con vanos y nichos, y en el centro hay una plaza o patio abierta que mira hacia el norte. En el oeste hay un anexo de recintos que, arquitectónicamente, parece ser de estilo inka. En el dibujo español del siglo XVIII (Rodríguez Carrión & Clavijo Provencio 1985), el edificio está todavía en buenas condiciones.

Abrimos un pozo de prueba (excavando por niveles de 10 cm) de 1 x 1,5 metros en el patio central, ubicado 1,5 metros al oeste de la pared oriental y a 7,2 metros al norte de la pared meridional (Plano n.º 6). Parece que la terraza estaba construida con relleno de piedras y terreno, y solamente los últimos 40 centímetros eran de humus sin marcas de apisonamiento especial. En el relleno, a una profundidad de entre 45 y 55 centímetros, encontramos dos tiestos, posiblemente de un *keru* tiwanacoto, y una pieza de carbón. Aunque el carbón deriva del relleno y, por lo tanto, no necesariamente de la época cuando se construyó el edificio de la terraza, lo datamos para conseguir la fecha *terminus post quem* de la terraza. La muestra (Ua-10246) da la fecha AP 1365±55 que, calibrada, corresponde, según el método B de la curva de Stuiver *et al.* (1998), a los años 647 a 694 (.609%), 696 a 718 ó 747 a 767 d.C. (una sigma).

Para la datación del edificio, sacamos dos muestras (Tabla n.º 2). Para la primera muestra encontramos paja bien adentro de la pared oriental del patio, mezclada con la argamasa original de la pared. La otra muestra fue sacada de una soga de ichu utilizada para reforzar adobes decorativos de un nicho de la pared meridional del patio. La primera muestra (Ua-10247) da la fecha AP 580±95 y la otra (Ua-10248) la fecha AP 470±90, que corresponden (método B) a los años calibrados 1303 a 1368 (.544%) ó 1383 a 1435 d.C., y 1403 a 1521 (.787%) ó 1582 a 1626 d.C. (una sigma), respectivamente. De estas dos muestras, la primera pertenece al mortero original, pues fue sacada de la parte interna de una rotura reciente de la pared; por su

Plano n.º 6
Plano de Iñak'uyu, según Squier 1877 y Escalante 1993



parte, la segunda muestra puede derivar de la parte del nicho que fue reparada y reforzada posteriormente por los inkas. Aunque la datación del edificio para el siglo XIV o principios del siglo XV no es absolutamente firme, está de acuerdo con la datación de Pilkokayna, hecho que refuerza la teoría del posible origen preinkaico del adoratorio. Por otro lado, las fechas indican claramente, salvo la fecha derivada de la terraza, que estos edificios no estaban construidos todavía en la época tiwanacota.

Copacabana, ¿el nuevo Tiwanaku?

Como ya hemos mencionado, los inkas admiraban Tiwanaku. Ellos probablemente hicieron «al centro geográfico del Tawantinsuyu», a veces, visitas de carácter religioso (véanse Cieza 1553a: cv, 1986a: 284; Lartan [1608] 1980: 20-21; Saignes 1980: 9; Szeminski 1995: 66-67). Asimismo, la mayoría de los cronistas de importancia lo mencionaba como el lugar de la creación. Además, Sarmiento (1572: cap.52, 1943: 232) y Murúa (1616: libro I, capítulo XXVI, 1987: 97), utilizando la misma fuente, menciona que Topa Inka nombró dos gobernadores generales, llamados *suyoyoc apu*, como tenientes y virreyes suyos. Uno de ellos residía en Jauja y el otro en Tiwanaku. Aunque mi intención aquí no es estudiar cómo estos argumentos encajan en Jauja, es interesante hacer notar que Hatun Jauja era uno de los más importantes centros inkaicos, y que allí residieron varios miembros de los inkas del Cuzco e, inclusive, Huascar (conocido en el lugar también con el nombre Ynga Ynti Cuxi Gualpa) residió allá en algún momento (D´Altroy 1992: 103; Pärssinen 1992: 268, 271, 338-341). Aun señores locales poseyeron mucha autoridad interprovincial como testificó Antonio Cuniguacra en el pueblo de Concepción en 1561 (Limaylla 1663: folio 41 r-v)

> soy hijo legitimo según la ley y costumbre del ynga de Aciliguacra y nieto de Aponina Graca [Apo Nina Guacra] e que

> el dho su abuelo fue casado con hija del ynga, señor que fue destos Reynos, y como su hierno havia governado hasta las provincias de Quito, y havia sido señor de las parcialidades de hananguanca, y luringuanca y Jauja.

Por lo tanto, Jauja pudo muy bien servir como un centro para *suyoyoc apu*. Como decía Pachacuti Yamqui (ca. 1620, 1993: f.15v), también en Jauja había aparecido el dios creador Tunupa [-Viracocha-Wari Vilca].

No obstante, lo que nos interesa aquí es la referencia a Tiwanaku como otro lugar de residencia para tal gobernador general. Este argumento coincide con la información de Cieza (1553a: cap.CV; 1986:284), quien mencionó que Manco Inka había nacido en Tiwanaku, o con la información de Betanzos (1557: cap.XLV, 1987:192), quien mencionó que también Paullu Inka nació en Tiwanaku. Sin embargo, cuando los primeros viajeros visitaron Tiwanaku, ya estaba casi completamente en ruinas y, por ejemplo, Cieza (*ibid.*) menciona solamente unos edificios inkaicos en el pueblo. Igualmente, los arqueólogos han encontrado solamente escasos restos de edificios inkaicos del sitio. Si Tiwanaku era un centro importante, ¿dónde están las evidencias arqueológicas? Aún más, si verificamos las fuentes de los siglos XVI y XVII, aparece que Tiwanaku era un pueblo pequeño. En toda el área, contando con los pueblos de los alrededores, vivían solamente unos 700 hombres adultos en 1543 (Rojas 1548, 1958: 182; véase también Toledo 1570-1575, 1975: 58), y no tenemos noticias del *acllawasi,* ni siquiera de ayllus cusqueños en Tiwanaku. Esto último es sorprendente, pues en muchas cabeceras de Pacasa, como en Chuquiapo, Caquiaviri y Guarina, hubo ayllus de los inkas (Pärssinen 1992: 284; Patrones de La Paz 1579-1684; compárese, por ejemplo, Pacsi Pati 1658, 1974: 83-84).

La solución para esta problemática podría encontrarse en los mitos inkaicos, que combinan la creación de la humanidad y los inkas como sucesos pasados en Tiwanaku y en Titicaca. Actualmente, pienso que, para los inkas, un sitio intermediario, Copacabana, ha podido

representar el nuevo Tiwanaku en el mismo sentido en que algunos centros inkaicos eran considerados como «el nuevo Cusco» (Morris & Thompson 1985: 32; Hyslop 1985, 1990: 303-304). Esta hipótesis se podría explicar porque los cronistas del siglo XVI ni siquiera mencionan este centro, más importante que el de Collao, donde vivían habitantes de más de 40 naciones desde Copiapó en Chile hasta Pasto en Colombia, y que era como un enclave de Cuzco con sus gobernadores de sangre real. Probablemente, cuando los inkas hablaban sobre Tiwanaku inkaico hablaban sobre el santuario de Copacabana, que había sido *reducido* de la provincia de Pacasa a la antigua área Lupaca, lo más cerca posible de las islas del Sol y de la Luna. Además, igualmente que el centro sagrado del original Tiwanaku se situaba en una isla artificial circulada por canales (Kolata 1993:93-96), también para los inkas el sitio más sagrado del área de Copacabana se situaba en la isla, en Isla del Sol (sobre el culto de agua, véase también Sherbondy 1992: 56-57).

Sobre Copacabana tenemos información acerca de la representación de varias *panacas* reales del Cuzco, tales como de descendientes y de «nietos» de Qhapaq Yupanki, Yawar Waqaq y Wiraqocha (Santos Escobar 1984, 1987, 1989). Sabemos que Paullu y Manco Inka verdaderamente escaparon de la ejecución de los soldados de Atahualpa porque fueron al santuario de Titicaca, donde Paullu encontró a una de sus hermanas con la que se casó. Por otro lado, según la información que poseemos, el nacimiento de Paullu en Tiwanaku, cuando menos, parece improbable (Heffernan 1995: 67; Lorandi 1995: nota 9; Santos Escobar 1984: 5). Además, según Ramos Gavilán (1621, 1976: 67), el gobernador inka de Copacabana andaba «[...] en traje de Inca, solamente se diferenciaba del verdadero señor y Rey de ellos, en traer la borla a un lado, que solo al Inca pertenecía traerla sobre la frente». Esta idea encaja ya bastante bien con la información de Sarmiento y Murúa sobre *suyoyoc apus,* uno de los cuales «residió en Tiwanaku». Inclusive la información local de Copacabana publicada por Santos Escobar confirma que Apu Chalco Yupanqui, el hijo del pri-

mer gobernador Apu Inga Sucso, era también un gobernador de mucha importancia. Según el testimonio, Wayna Qhapaq «[...] le proveyó por su gobernador y capitán general de las provincias de Collasuyo, Omasuyo, y Orcosuyo, Chucuito, Pacages, Carangas, Paria, Charcas, Chuiz, Yamparaez, Chiscas hasta Copiapó, Chile [...]» (Cáceres Chalco Yupanqui Inga 1593-1610, 1987: 28). Todas estas evidencias indican que verdaderamente hubo un gobernador inka de sangre real en el Collao —al lado de Apo Cari, señor local de Lupaca y del «hatun apocazgo» de Collao (Murra 1978: 418-419; Pärssinen 1992: 261-268)—que tuvo gran autoridad religioso-cívica en Collasuyu. No obstante, él no residió en Tiwanaku de Pacasa, pero sí en «Tiwanaku inkaica», en Copacabana.

Conclusión

Anteriormente, John V. Murra (1964, 1975: 193-223), Franklin Pease (1978) y John Hyslop (1976, 1979) han estudiado la etnohistoria de Lupaca, y Catharine Julien (1983) y Óscar Ayca (1995), entre otros, la etnohistoria de Colla. Hay también varios estudios históricos, lingüísticos y arqueológicos sobre Pacasa (Albarracin-Jordan 1996; Albo 1972; Bouysse-Cassagne 1987, 1992; Crespo *et al.* 1989; Choque Canqui 1993, Gisbert *et al.* 1987, Kolata 1989, 1993; Portugal Ortiz 1988, Rivera & Platt 1978, entre muchos otros). En este estudio he intentado precisar el desarrollo cultural de Pacasa desde Tiwanaku hasta los inkas al ofrecer nuevas evidencias radiocarbónicas, arqueológicas e históricas conseguidas durante el proyecto Caquiaviri en las décadas de 1980 y 1990.

Si algún día podemos verificar la hipótesis sobre Copacabana como el nuevo Tiwanaku, podría ayudarnos a entender mejor el papel que el antiguo Estado de Tiwanaku significó para la formación del Tawantinsuyu. Además, aunque este estudio demuestra que entre estos dos Estados hubo un periodo de interregno de 350 a 450 años, la memoria de Tiwanaku aparentemente se vivía en historia oral (véase Bouysse-

Cassagne 1987: 300-302). Además, nuestras nuevas evidencias cronológicas indican que en Pacasa hubo cierta continuidad demográfica y cultural desde Tiwanaku (fases IV y V ca. 375 - 950/1100 d.C.) hacia el señorío local, aunque nuevas migraciones, guerras y fortificaciones post-tiwanacotas de Pacasa del siglo XIII, cambiaron las circunstancias de desarrollo y aspectos básicos de la ideología funeraria (chullpas).

Ya en el siglo XIV, cuando los inkas (Killke) y otros señoríos locales del Cuzco establecieron los primeros contactos con los señoríos lacustres de Collao, se intercambiaron también ideas e influencias estilísticas. Y cuando los inkas conquistaron Pacasa (probablemente ca. 1440-1450 d.C.), la influencia inka, con las reducciones y las repoblaciones, era cada vez más notable, pero no solamente en una dirección. Algunas evidencias presentadas en este estudio indican que los estilos de alfarería y arquitectura, como la mitología de señoríos lacustres, influenciaban más al estilo y a la ideología cusqueña de lo que se ha pensado anteriormente (véase también Julien 1993: 190-199). Además, varios edificios de las islas del Sol y de la Luna parecen ser de origen preinkaica, aunque los inkas los reutilizaron para su propio uso.

Agradecimientos

Agradezco a la Academia de Finlandia, al Instituto Nacional de Arqueología de Bolivia y al Instituto Boliviano de Cultura y a sus respectivos directores el apoyo dado para llevar a cabo el proyecto arqueológico de Caquiaviri y de sus fases ampliadas. Quiero agradecer también la colaboración de Juan Faldín, Codirector del proyecto Caquiaviri y la de Julio César Velásquez, Director del Museo Nacional de Arqueología de Bolivia. También a John V. Murra, mi maestro intelectual; a Reino Kero y a Ari Siiriäinen, Directores Administrativos del proyecto; y a Fátima Ballesta y a Ana María Lorandi, por la revisión de mi castellano, quienes aparecen en este agradecimiento

con todo derecho. Finalmente, agradezco a Heli Pärssinen, mi esposa e historiadora, con quien he trabajado en el campo y en varios archivos durante estos años, como también a los numerosos colegas y amigos en Bolivia, Chile y otros países que me han brindado apoyo para llevar a cabo la investigación.

Bibliografía

AUGUSTYNIAK, Szymon

2000 Application of Radiocarbon Dating for Time Determination of Tiwanaku State Cultural and Political Activity. Ponencia leída en el 50° Congreso Internacional de Americanistas. 10-14 de julio de 2000. Varsovia.

ADAMSKA, Anna y Adam MICHCZYNSKI

1996 «Towards Radiocarbon Chronology of the Inca State». *Andes* 1. Boletín de la Misión Arqueológica Andina. Varsovia: Universidad de Varsovia. pp. 35-58.

ALBARRACÍN-JORDÁN, Juan

1996 «Tiwanaku. Arqueología regional y dinámica segmentaria». En *CID Plural*. La Paz: Publicidad Arte Producciones.

1999 *The Archaeology of Tiwanaku. The Myths, History and Science of an Ancient Andean Civilization*. La Paz: Impresión P.A.P.

ALBARRACÍN-JORDÁN, Juan y James EDWARD MATHEWS

1990 *Asentamientos Prehispánicos del valle de Tiwanaku*. Vol.1. La Paz : Producciones CIMA.

ALBÓ, Xavier

1972 «Dinámica en la estructura inter-comunitaria de Jesús de Machaca». *América Indígena* 32, pp. 773-816.

ALDUNATE DEL SOLAR, Carlos

1996 «Rituales altiplánicos y cuzqueños en Atacama, acuerdos y tensiones: el caso de Turi». *Estudios Latinoamericanos* 17, Varsovia, pp. 89-108.

ALDUNATE DEL SOLAR, Carlos y Victoria CASTRO ROJAS

1981 «Las chullpas de Toconce y su relación con el poblamiento altiplánico en el Loa Superior Periodo Tardío». Tesis, Santiago, Universidad de Chile.

ALDUNATE DEL SOLAR, Carlos; José BERENGUER R., y Victoria CASTRO R.

1982 «La función de las chullpas en Likan». En *Actas del VIII Congreso de arqueología chilena* 1. Santiago: Kultrún, pp. 129-174.

AYBA GALLEGOS, Oscar

1995 *Sillustani.* Tacna : Instituto de Arqueología del Sur.

BANDELIER, Adolph F.

1904 «Aboriginal Myths and Traditions Concerning the Island of Titicaca, Bolivia». *American Anthropologist*, 6 (2), pp. 197-239.

1910 *The Islands of Titicaca and Koati.* Nueva York: The Hispanic Society of America.

BAUER, Brian

1992a *The Development of the Inca State.* Austin: University of Texas Press.

1992b «Avances en arqueología andina» [traducción de J. Flores Espinoza]. En *Archivos de historia andina* 16. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de Las Casas».

BAWDEN, Garth

1990 «Tumilaca: un sitio de las fases Tiwanaku y Estuquiña en el valle de Moquegua». *Gaceta Arqueológica Andina*, 5 (18/19), Lima, pp. 105-113.

BERBERIÁN, Eduardo E. y Rodolfo A. RAFFINO

1991 *Culturas indígenas de los Andes Meridionales.* Madrid: Alhambra Longman.

BERENGUER, José y Percy DAUELSBERG

1989 «El Norte Grande en la órbita de Tiwanaku». En HIDALGO, J.; V. SHIAPPACASSE F.; H. NIEMEYER F. et al. (eds.). *Culturas de Chile. Prehistoria desde sus orígesnes hasta los albores de la conquista.* Santiago: Andrés Bello, pp. 129-180.

BERMANN, Marc

1994 *Lukurmata: Household Archaeology in Prehispanic Bolivia.* Nueva Jersey: Princeton University Press.

1997 «Domestic Life and Vertical Integration in the Tiwanaku Heartland». *Latin American Antiquity*, 8 (2), pp. 93-112.

BERMANN, Marc; Paul GOLDSTEIN; Charles STANISCH; y Luis WATANABE M.

1989 «The Collapse of the Tiwanaku State: A View from Osmore Drainage». En: RICE, Don S.; Charles STANISCH, y Philip R. SCARR (eds.). *Ecology, Settlement and History in the Osmore Drainage, Perú.* En *BAR International Series* 545, Oxford, pp. 269-283.

BETANZOS, Juan

1987 *Suma y narración de los Incas.* Ed. de Carmen Martín Rubio. Madrid: Atlas.

BOUYSSE-CASSAGNE, Thérèse

[1557] «Pertenencia Étnica, Status Económico y Lenguas en Charcas a
1975 fines del Siglo XVI». En *Tasa de la visita general de Francisco de Toledo.* Ed. de Noble David Cook. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

1987 «La identidad Aymara. Aproximación histórica (siglo XV, siglo XVI) ». En *Biblioteca Andina, serie histórica.* La Paz: Hisbol.

1992 «Le lac Titicaca: Histoire perdue d' une mer intérieure». Bull. *Inst. fr. études andines*, 21 (1), París, pp. 89-159.

BOUYSSE-CASSAGNE, Thérèse y Philippe BOUYSSE

1988 «Lluvias y Cenizas. Dos Pachacuti en la Historia». En *Biblioteca Andina 4.* La Paz: Hisbol.

BROWMAN, David L.

1974 «Pastoral Nomadism in the Andes». *Current Anthropology*, S. N.°, pp. 188-196.

1978 «Toward the Development of the Tiahuanaco (Tiwanaku) State». En BROWMAN, David (ed.). *Advances in Andean Archaeology.* La Haya: Mouton, pp. 327-349.

1994 «Titicaca Basin archaeolinguistics: Uru, Pukina and Aymara AD 750-1450». *World Archaeology*, 26(2), pp. 235-251.

CÁCERES CHALCO YUPANQUI INGA, Pablo de

[1599] Información de los servicios que prestaron a los españoles los ante-
1987 pasados de don Alonso Viracocha Inca y don Pablo de Cáceres Chal-

co Yupanqui, caciques de Copacabana. Ed. de R. Santos Escobar. En *Colección de Folletos Bolivianos de Hoy*, vol. III, n.º 24. La Paz: Siglo, pp. 27-30.

CHOQUE CANQUI, Roberto

1993 «Sociedad y economía colonial en el sur andino». En *Biblioteca Andina 17*. La Paz: Hisbol.

CIEZA DE LEÓN, Pedro de

[1553a] *Crónica del Perú. Primera parte*. 2ª ed. Lima: Pontificia Universidad
1986 Católica del Perú.

CIEZA DE LEÓN, Pedro de

[1553b] *Crónica del Perú. Segunda parte*. 2ª ed. Lima: Pontificia Universidad
1986 Católica del Perú.

CRESPO RODAS, Alberto; Baptista GUMUCIO y José de MESA

1989 *La ciudad de La Paz. Su historia - Su cultura*. La Paz: Alcaldía Municipal.

COBO, Bernabé

[1653] *Historia del Nuevo Mundo*. T. XCII. Madrid: Biblioteca de Autores
1964 Españoles.

D'ALTROY, Terence N.

1992 *Provincial Power in the Inka Empire*. Washington, DC: Smithsonian Institution Press.

DEARBORN, David S.P.; Matthew T. SEDDON, y Brian S. BAUER

1998 «The Sanctuary of Titicaca: Where the Sun Returns to Earth». *Latin American Antiquity*, 9 (3), pp. 240-258.

DEL RÍO, Mercedes

1998 «Ancestros, guerras y migraciones. Reflexiones en torno al origen y vinculaciones étnicas de los Soras de la provincia de Paria». *Revista de la Coordinadora de Historia*, n.º 2 (número especial en homenaje a Teresa Gisbert). La Paz.

DÍEX DE SAN MIGUEL, Garci

[1567] *Visita hecha a la provincia de Chucuito*. Lima: Casa de la Cultura.
1964

Escalante Moscoso, Javier F.

1993 *Arquitectura Prehispánica en los Andes bolivianos*. La Paz: Producciones CIMA

Erickson, Clark L.

1996 *Investigación arqueológica del sistema agrícola de los camellones en la Cuenca del Lago Titicaca del Perú.* La Paz: Centro de Información para el Desarrollo (CID), PIWA.

Espinoza Soriano, Waldemar

1972 «Copacabana del Collao. Un documento de 1548 para la etnohistoria andina». *Bulletin de l'Institut Francais d'Etudes Andines*, 1(1), pp. 1-16.

1980 «Los fundamentos lingüísticos de la etnohistoria andina». *Revista Española de antropología americana*, n.º 10, pp. 149-181.

1981 «El reino aymara de Quillaca-Asanaque, siglos XV y XVI». *Revista del Museo Nacional*, t. XLV, pp. 175-274.

Faldín A., Juan

1985 «La ceramografía de Villa General Peñaranda y sus connotaciones arqueológicas (2ª parte de La Arqueología de las provincias de Larecaja y Muñecas)». En *Arqueología Boliviana* 2, La Paz, pp. 65-88.

Gasparini, Graciano y Luise Margolis

1980 *Inca Architecture* [traducción de P. J. Lyon]. Bloomington: Indiana University Press.

Gisbert de Mesa, Teresa

1987 «Los cronistas y las migraciones aimaras». En *Historia y Cultura 12*, La Paz, pp. 1-10.

1994 «El señorío de los Carangas y los chullpares del río Lauca». *Revista Andina*, 12 (2), pp. 427-481.

Gisbert, Teresa; Silvia Arze, y Martha Cajias

1987 *Arte textil y mundo andino.* La Paz: Gisbert & CIA.

Goldstein, Paul S.

1989 «The Tiwanaku Occupation of Moquegua». En Rice, Don S.; Charles Stanish y Philip R. Scarr (eds.). *Ecology, Settlement and His-*

tory in the Osmore Drainage, Perú. En BAR *International Series* 545, Oxford, pp. 219-255.

1990 «La ocupación Tiwanaku en Moquegua». *Gaceta Arqueológica Andina*, 5 (18/19), Lima, pp. 75-104.

1993 «Tiwanaku Temples and State Expansion: A Tiwanaku Sunken-court Temple in Moquegua, Perú». *Latin American Antiquity*, 4 (1), pp. 22-47.

GONZALES CORRALES, J. A.

1984 «La arquitectura y cerámica Killke del Cuzco». En KENDALL, A. (ed.). *Current Archaeological Projects in the Central Andes. Some approaches and results.* Proceedings 44 International Congress of Americanists. En *BAR International Series* 210, Oxford, pp. 189-204.

GRAFFAM, Gray

1992 «Beyond State Collapse: Rural History, Raised Fields, and Pastoralism in the South Andes». *American Anthropologist*, 94 (4), pp. 882-905.

GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe

1987 *Nueva crónica y buen gobierno.* Ed. de J.V. Murra, R. Adorno y J.L.
[1615] Urioste. Crónicas de América 29a-c. En *Historia* 16. Madrid.

HEFFERNAN, Ken J.

1995 «Paullu, Tocto Usica and Chilche in the Royal Lands of Limatambo and Quispeguanca. Tawantinsuyu». *Una Revista Internacional de Estudios Inkas*, n.º 1, pp. 66-85.

HUIDOBRO, José

1989 «La agropecuaria de Tiwanaku». *Revista de Teoria y Análisis Político*, 1(1). La Paz: U.M.S.A, pp. 121-162.

HYSLOP, John

1976 *An Archaeological Investigation of the Lupaca Kingdom and Its Origins.* Tesis. Michigan: Xerox University Microfilms.

1977 «Chulpas of the Lupaca Zone of the Peruvian High Plateau». *Journal of Field Archaeology* 4, n.º 2, pp. 149-170.

1979 El área Lupaca bajo el dominio incaico. Un reconocimiento arqueológico». *Histórica*, 3 (1). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 53-79.

1985 «Inkawasi; the New Cuzco. Cañete, Lunahuaná, Perú». En *BAR International Series* 234, Oxford.

1990 *Inka Settlement Planning*. Austin: University of Texas Press.

ISBELL, William H.

1997 *Mummies and Mortuary Monuments. A Postprocessual Prehistory of Central Andean Social Organization*. Austin: University of Texas Press.

ITIER, César

1993 «Estudio y comentario lingüístico. En Relación de antigüedades deste Reyno del Piru por Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua». Ed. de Pierre Duviols y César Itier. En *Travaux de l'Institut Francais D'Ètudes Andines* 74. Lima: IFEA.

JANUSEK, John Wayne

1999 «Craft and Local Powers: Embedded Specialization in Tiwanaku Cities». *Latin American Antiquity*, 10 (2), pp. 107-131.

JULIEN, Catherine J.

1983 «Hatunqolla: A View of Inca Rule from the Lake Titicaca Region». En *University of California Publications in Anthropology* 15. Berkeley y Los Angeles: University of California Press.

1993 «Finding a Fit: Archaeology and Ethnohistory of the Incas». En MALPASS, M.A. (ed.). *Provincial Inca. Archaeological and Etnohistorical Assessment of the Impact of the Inca State*. Iowa: University of Iowa Press, pp. 177-233.

KENDAL, Ann

1985 «Aspects of Inca Architecture: Description, function and chronology». En *BAR International Series* 242 (i-ii), Oxford.

KESSELI, Risto; Petri LIUHA; Matti ROSSI, y Jonny BUSTAMANTE

1999 «Archaeological and Geographical research of Precolumbian (AD 1200-1532) Grave Towers or Chullupa on the Bolivian High Pla-

teau in the Years 1989-1998. Preliminary report». Ed. de Matti Huurre. En *Dig it all: Papers dedicated to Ari Siiriäinen*. Helsinki: The Finnish Antiquarian Society, The Archaeological Society of Finland.

KOLATA, Alan L. (ed.)

1989 *Arqueología de Lukurmata 2. La tecnología y organización de la producción agrícola en el estado de Tiwanaku*. La Paz: Proyecto Wilajawira.

KOLATA, Alan L.

1993 «The Tiwanaku. Portrait of an Andean Civilization». En *The Peoples of America*. Cambridge: Blackwell Publishers.

LARTAN, Esteban de

[1608] 1980 Relación de la provincia de los Pacajes que se a hecho y averiguado en virtud de una carta que los senores de la real audiencia de la ciudad de la plata embiaron a don estevan de lartan corregidor de ella. Ed. de Thierry Saignes. En *Historiografía y Bibliografía Americanistas* XXIV. pp. 12-21.

LECOQ, Patrice

1991 Sel et archeologie en Bolivie. De quelquies problemes relatifs a l'occupation prehispanique de la cordillere Intersalar (Sud-Ouest Bolivien). Tesis Doctoral. En *Universidad de París* 1. Panthén-Sorbonne. Microficha 0745.12393/92.

1997 «Patrón de asentamiento, estilos cerámicos y grupos étnicos: el ejemplo de la región Intersalar en Bolivia». En BOUYSSE-CASAGNE, Thérèse (ed.). *Saberes y Memorias en los Andes. In Memoriam Thierry Saignes*. París: Institut des Hautes Ètudes de l´Amérique Latine, Lima: Institut Francais d´Études Andines.

LIMAYLLA, Geronimo

1663 «Pleito de don Geronimo de Limaylla, natural de la provincia de Xauxa, con don Bernardino Limaylla, sobre el cacicazgo Lurin Guanca en la provincia, Lima». Manuscrito, Escribanía de Cámara 514 C, Archivo General de Indias. Sevilla.

LORANDI, Ana María

1995 «Señores del Imperio Perdido. Nobles y curacas en el Perú Colonial». *Tawantinsuyu. An International Journal of Inka Studies* 1, pp. 86-96.

LUMBRERAS, Luis G.

1974 «Los reinos post-Tiwanaku en el área altiplánica». *Revista del Museo Nacional*, XL, Lima, pp. 55-85.

MC ANDREWS, Timothy L.; Juan ALBARRACÍN-JORDÁN y Marc BERMANN

1997 «Regional Settlement Patterns in the Tiwanaku Valley of Bolivia». *Journal of Field Archaeology*, 24 (1), pp. 67-83.

MCEWAN, Gordon; O. GIBAJA, y Arminda y Melissa CHATFIELD

1995 «Archaeology of the Chokepukio Site: An Investigation of the Origin of the Inca Civilization in the Valley of Cuzco, Perú. A Report on the 1994 Field Season» *Tawantinsuyu. An International Journal of Inka Studies* 1, pp. 11-17.

MERCADO PEÑALOSA, Pedro de

[1588-89] «Relación de la provincia de los Pacajes». En *Relaciones Geográficas de Indias.* T. II. Ed. de M. Jiménez de la Espada. Madrid: Ministerio de Fomento.
1885

MOLINA DEL CUZCO, Cristóbal

[1575] «Fábulas y ritos de los Incas». En *Los Pequeños Grandes Libros de Historia Americana*, serie I, t. IV. Lima.
1943

MORRIS, Craig y Donald E. THOMPSON

1985 «Huánuco Pampa. An Inca City and Its Hinterland». En *Thames and Hudson.* Londres y Nueva York.

MOSELEY, M. E.; R.A. FELDMAN; P. S. GOLDSTEIN, y L. WATANABE

1991 «Colonies and Conquest: Tiahuanaco and Huari in Moquegua». En ISBELL, W.H. y MCEWAN, G.F. (eds.). *Huari Administrative Structure. Prehistoric Monumental Architecture and State Government.* Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, pp.121-140.

MUJICA BARREDA, Elías

1990 «Un fardo de la cultura Chiribaya». *Gaceta Arqueológica Andina* 5 (18/19), Lima, pp. 131-135.

1996 «La integración sur andina durante el período Tiwanaku. La integración surandina. Cinco siglos después». Ed. de Xavier Albó, María Inés Arratia, Jorge Hidalgo *et al.* En *Estudios y debates regionales andinos* 91. Cuzco, Arica, Antofagasta: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.

MUÑOS OVALLE, Iván

1996 «Asentamientos e interrelaciones culturales: Una aproximación al proceso prehispánico tardío en la Sierra de Arica». *Tawantinsuyu An International Journal of Inka Studies* 2: 44-58.

MUÑOZ OVALLE, I.; J. CHACAMA R.; G. V. ESPINOSA, y L. BRIONES M.

1987 «La ocupación tardía de Zapahuira y su vinculación a la organización económica y social inca». *Revista Chungará*, n.º 18, Arica, pp. 67-89.

MURRA John V.

1964 «Una apreciación etnológica de la visita». En *Visita hecha a la Provincia de Chucuito por Garci Diez de San Miguel en el año 1567*. Lima: Casa de la Cultura del Perú, pp. 421-444.

1975 *Formaciones económicas y políticas del mundo andino.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

1978 «Los olleros del inka: hacia una historia y arqueología del Qollasuyu». En MIRÓ QUESADA, F.; F. PEASE, y SOBREVILLA, David (eds.). *Historia, Problema y Promesa.* Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 415-423.

1988 «El Aymara libre de ayer». En *Raíces de América: El mundo Aymara.* Ed. de X. Albo. Madrid: Alianza /UNESCO, pp.51-73.

MURÚA, Martín de

[1616] *Historia general del Perú* Ed. de Manuel Ballesteros. En *Crónicas de*
1987 *América* 35. *Historia* 16. Madrid.

ORTLOFF, Charles R. y Alan L. KOLATA

1993 «Climate and Collapse: Agro-Ecological Perspectives on the Decline of the Tiwanaku State». *Journal of Archaeological Science* 20, pp. 195-221.

OWEN, Bruce

1992 «Coastal Colonies and the Collapse of Tiwanaku: The Coastal Osmore Valley, Perú». Documento presentado en la 57° Reunión Anual de la Society for American Archaeology.

PACSI PATOI, Martín

[1658] «Padrón y lista de los yndios del pueblo de Tiaguanaco de los que
1974 ay de ambas parcialidades anansaya y hurinsaya y son efectiuos». *Illimani, Revista Oficial del Instituto de Investigaciones Históricas y Culturales* 5. La Paz: Municipalidad de La Paz, pp. 83-84.

PACHACUTI YAMQUI SALCAMAYGUA, Joan de Santa Cruz

[ca. 1620] «Relación de antiguedades deste Reyno del Piru». Ed. de Pierre
1993 Duviols y César Itier. En *Travaux del'Institut Francais D'Ètudes Andines* 74. Lima: IFEA.

PAREDES, M. Rigoberto

1955 *Tiahuanacu y la provincia de Ingavi*. La Paz: Isla.

PÄRSSINEN, Martti

1992 «Tawantinsuyu. The Inca State and Its Political Organiza≠tion». *Studia Historica* 43. Helsinki: Societas Historica Finlandiae.

1993a «Torres funerarias decoradas en Caquiaviri». *Pumapunku, Nueva Época*, n.os 5-6, La Paz, pp. 9-31.

1993b «Expansión incaica y la aparición de céramica y arquitectura inca en la región del Titicaca. La correlación problemática entre los datos etnohistóricos y arqueológicos». Ponencia leída en el III Congreso Internacional de Etnohistoria, 19-23 de julio de 1993, Santiago de Chile.

1996 «Bolivian Aimara-intiaanit katsovat menneisyydestä tulevaisuuteen». En *Kehitystutkimus - Utvecklingsforskning* V. Turku. pp. 41-52.

1997 «Investigaciones arqueológicas con ayuda de fuentes históricas: Experiencias en Cajamarca, Pacasa y Yampara». En BOUYSSE-CASSAGNE, Thérèse (ed.). *Saberes y Memorias en los Andes. In Memoriam Thierry Saignes*. París: Institut des Hautes Ètudes de l´Amérique Latine. Lima: Institut Francais d´Études Andines.

PÄRSSINEN, Martti y Ari SIIRIÄINEN

1997 «Inka-Style Ceramics and their Chronological Relationship to the Inka Expansion in the Southern Lake Titicaca Area (Bolivia)». *Latin American Antiquity*, 8 (3), pp. 255-271.

PARSONS, Jeffrey

1968 «An Estimate of Size and Population for Middle Horizon Tiahuanaco, Bolivia». *American Antiquity*, 33 (2), pp. 243-245.

PATRONES DE LA PAZ

1579-1684 Manuscrito. Patrones de La Paz 1579-1684/4. Sala 13:17-2-3. Archivo General de la Nación. Buenos Aires.

PEASE G.Y., Franklin

1978 «Cambios en el reino Lupaqa (1567-1661). Del Tawantinsuyu a la Historia del Perú». Ed. De Franklin Pease G.Y. *Historia Andina* 5. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

PONCE SANGINÉS, Carlos

1981 *Tiwanaku: Espacio, Tiempo y Cultura*. 4ª ed. La Paz - Cochabamba: Los Amigos del Libro.

1994 «Investigaciones arqueológicas en Salla y Totora». En *Pumapunku, Nueva Época,* n.os 5-6, La Paz, pp. 89-162.

PORTUGAL ORTIZ, Max

1988 «Informe de la prospección a Pacajes (Etapa 1)». En *Arqueología Boliviana*, n.º 3. La Paz: Instituto Nacional de Arqueología, pp. 109-117.

PORTUGAL ZAMORA, Maks

1988 «Aspectos generales sobre Tiwanaku del área circundante al Lago Titicaca (sector Bolivia)». *Arqueología Boliviana*, n.º 3. La Paz: Instituto Nacional de Arqueología, pp. 15-25.

RAMOS GAVILÁN, Alonso

[1621] *Historia de Nuestra Señora de Copacabana*. La Paz: Academia Boli-
1976 viana de la Historia.

RIVERA C., Silvia y Tristán PLATT

1978 «El impacto colonial sobre un pueblo Pakaxa: La crisis del cacicazgo en Caquingora (Urinsaya) durante el siglo XVI». *Avances. Revista boliviana de estudios históricos y sociales*, n.º 1, pp. 101-120.

RODRÍGUEZ CARRIÓN, José y Ramón CLAVIJO PROVENCIO

1985 *La América Colonial a través del grabado*. Cádiz: Diputación provincial de Cádiz.

ROJAS, Gabriel

[1548] «Memorias de repartimientos Charcas». En *Bocetos para la nueva*
1958 *historia del Perú. Los repartos*. Ed. de Rafael Loredo. Lima.

ROWE, John H.

1944 *An Introduction to the Archaeology of Cuzco*. Documento del Museo de Arqueología y Etnografía Americana. Universidad de Harvard. Vol. XXVII, n.º 2.

1946 «Inca Culture at the Time of the Spanish Conquest. Handbook of South American Indians». Ed. de J.H. Steward. Vol.2. En *The Andean Civilization*. Washington D.C., pp. 183-330.

RYDÉN, Stig

1947 *Archaeological researches in the Highlands of Bolivia*. Göteborg: Elanders Boktryckeri AB.

1957 *Andean Excavations I, The Tiahuanaco Era East of Lake Titicaca*. Publicación n.º 4. Estocolmo: Series monográficas del Museo Etnográfico de Estocolmo.

SÁENZ, P. Rafael

1860 *Historia de Copacabana y su Imagen Venerada*. Imprenta de Vapor. Calle de la Aduana n.º 36.

SAIGNES, Thierry

1980 «Una provincia andina a comienzos del siglo XVII: Pacajes según una *relación* inédita». *Historiografía y Bibliografía Americanistas* XXIV, pp. 3-21.

SANTOS ESCOBAR, Roberto

1984 «Probanza de los Incas Aucaylli de Copacabana». En *Colección de Folletos Bolivianos de Hoy*, vol. II, n.º 8. La Paz: Siglo.

1987 «La contribución de Apu Chalco Yupanki, gobernador del Kollasuyu en la expedición de Diego de Almagro a Copiapó, principio de Chile». En *Colección de Folletos Bolivianos de Hoy*, vol. III, n.º 24. La Paz: Siglo.

1989 «Información y probanza de Fernando Kollatupaj, Onofre Maskapongo y Juan Pizarro, Inkas de Copacabana: siglo XVII». *Historia y Cultura* 16, La Paz, pp. 3-19.

SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro

[1572] 1943 *Historia de los Incas.* Ed. de Ángel Rosenblat. 2ª ed. Buenos Aires: Emecé.

SHERBONDY, Jeanette E.

1992 «Water Ideology in Inca Ethnogenesis». En DOVER, Robert V.H.; Katharine E. SEIBOLD, y John H. MCDOWELl (eds.). *Andean Cosmologies through Time. Persistence and Emergence.* Bloomington: Indiana University Press.

STANISH, Charles

1997 «Nonmarket Imperialism in the Prehispanic Americas: The Inka Occupation of the Titicaca Basin». *Latin American Antiquity*, 8 (3), pp. 195-216.

STUIVER, Minze y Paula J. REIMER

1993 «Extended 14C Data Base and Revised CALIB 3.0 14C Age Calibration Program». *Radiocarbon*, pp. 215-230 (revised CALIB 4.2, 1998-2000).

STUIVER, M.; P.J. REIMER; E. BARD, y otros

1998 «INTCAL 98 Radiocarbon age calibration 24 000 - 0 cal BP». *Radiocarbon* 40, pp. 1041-1083.

SUTTER, Richard C.

2000 «Prehistoric Genetic and Culture Change: A Bioarchaeological Search for Pre-Inka Altiplano Colonies in the Coastal Valleys of

Moquegua, Perú, and Azapa, Chile». *Latin American Antiquity*, 11 (1), pp. 43-70.

SZEMINSKI, Jan

1995 «Los Reyes de Thiya Wanaku en las tradiciones orales del siglo XVI y XVII». *Estudios Latinoamericanos* 16, Varsovia, pp.11-72.

SZYKULSKI, Józef

1996 «El sitio arqueológico Churajón y el problema de su cronología». *Andes. Boletín de la Misión Arqueológica Andina*. Varsovia: Universidad de Varsovia, pp. 201-219.

THOMPSON, L.,G.; E. MOSLEY-THOMPSON; J.F. BOLZAN; y B.R. KOCI

1985 «A 1500-Year Record of Tropical Precipitation in Ice Cores from the Quelccaya Ice Cap, Perú». *Science* 299, pp. 971-973.

TOLEDO, Francisco

[1570-75] *Tasa de la visita general de Francisco de Toledo*. Ed. de Noble David
1975 Cook. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

TORERO, Alfredo

1970 «Lingüística e Historia de la Sociedad Andina». *Anales Científicos de la Universidad Nacional Agraria*, 8 (3-4), Lima.

1987 «Lenguas y pueblos altiplánicos en torno al siglo XVI». *Revista Andina*, año 5, n.º 2, Cuzco, pp. 329-405.

TRIMBORN, Hermann

1967 «Archaeologische Studien in den Kordilleren Boliviens III, Baessler Archiv, Beiträge zur Völkerkunde, n.F.». *Beiheft* 5, Berlín.

TSCSCHOPIK, Marion H.

1946 *Some Notes on the Archaeology of the Department of Puno, Perú*. Documento del Museo de Arqueología y Etnografía Americana, vol. XXVII, n.º 3. Cambridge, Mass.: Universidad de Harvard.

URIOSTE DE AGIORRE, Marta

1978 «Los caciques Guarache». En *Estudios bolivianos en homenaje a Gunnar Mendoza*. La Paz.

WACHTEL, Nathan
1978 «Hommes d'eau: le problème uru (XVI-XVII siècles)». *Annales. Économies, Société, Civilisation* 33, n.os 5-6, pp. 1127-1159.

«Quilcar los indios»: a propósito del vocabulario minero andino de los siglos XVI y XVII

Carmen Salazar-Soler
CNRS, París

Quienquiera que haya trabajado sobre la minería andina colonial ha podido constatar la persistencia de términos quechuas y aymaras en el vocabulario, frecuentemente bajo una forma hispanizada: *mingar, pircar, ayzar, pallar, guairar* y muchos otros términos que cubren tanto los aspectos técnicos como los laborales y sociales en general. Ante esta constatación surgen sobre todo dos comentarios: el primero, sobre la persistencia del vocabulario nativo en los Andes a diferencia del caso de Nueva España; el segundo, acerca del mestizaje cultural que se desarrolló rápidamente en las minas andinas. En efecto, desde el siglo XVI, los centros mineros andinos, con una importante población nativa, fueron lugares del Imperio de máxima confrontación de los indígenas con los europeos y viceversa. La mina fue así el lugar por excelencia donde se llevó a cabo una confrontación cotidiana entre las creencias y prácticas religiosas de los indígenas, y los saberes técnicos y las creencias populares de los colonizadores sobre el mundo de las minas.

Doblemente singular, el universo minero aparece como un contexto privilegiado para estudiar las relaciones entre creencias y representaciones introducidas por los españoles, el cristianismo dominador y las creencias religiosas indígenas, y las relaciones entre estas últimas y los saberes técnicos.

En este trabajo, nuestra aproximación a una historia cultural de las minas andinas se realizará a través del estudio del lenguaje: revelador privilegiado del contacto entre los dos mundos.[1] Nos limitaremos al análisis de tres fuentes: la *Relación General de la Villa Imperial de Potosí* de Luis Capoche de 1585, el primer diccionario de términos mineros andinos: el *Diccionario* de García de Llanos de 1611, y el manual de minería y metalurgia más importante del Renacimiento, *El arte de los metales*, de Álvaro Alonso Barba, publicado en Madrid en 1640. Estas obras fueron elaboradas en el Virreinato del Perú y están centradas en el centro minero más importante de la época: el Cerro Rico de Potosí. Cabe señalar, sin embargo, algunas diferencias entre ellas: la primera (Capoche 1959 [1585])[2] de estas obras permaneció inédita hasta mediados de este siglo, aunque tuvo alguna circulación en códices, y fue recién publicada en 1959 gracias al trabajo de Lewis Hanke; la segunda (Llanos 1983 [1609]) permaneció también inédita hasta finales de este siglo en que gracias a los esfuerzos de Th. Saignes y G. Mendoza fuera publicado en Bolivia; la última como indicáramos, fue publicada en Madrid en 1640 y tuvo una amplia circulación, inclusive fue traducida al inglés (1670), al alemán (1676) y al francés (1730).

La Relación General de la Villa Imperial de Potosí que Luis Capoche, probablemente natural de Sevilla, dueño de ingenios en Potosí, redactó en 1585, es una historia del descubrimiento del Cerro Rico de Potosí y su desarrollo, así como una descripción de la vida económica y social de la ciudad hasta 1585. Su autor la dedicó al virrey don Hernando de Torres y Portugal, Conde del Villar. El propósito de la obra era, según Capoche, facilitar la comprensión de los asuntos del

1. Hace unos años ya publicamos conjuntamente con F. Langue un diccionario comparativo sobre el vocabulario minero colonial para hispanoamérica (Langue y Salazar-Soler 1993).

2. Sobre la *Relación* y su autor ver el prólogo y estudio preliminar de Lewis Hanke a la edición de esta obra (Capoche 1959 [1585]: 9-68).

Cerro y sus dificultades. La *Relación* constituye una fuente inapreciable de información sobre las formas de trabajo y de vida en el Cerro y la Villa Imperial en el siglo XVI. Encontramos en la obra términos nativos que no solo conciernen a los aspectos técnicos de la explotación minera sino, también, a la vida social y económica en Potosí.[3]

El Diccionario y maneras de hablar que se usan en las minas y sus labores en los ingenios y beneficios de los metales (1611) de García de Llanos constituye el primer diccionario o compilación de terminología minera andina. Su autor, al parecer de origen castellano, fue vecino de Potosí desde 1599 y se dedicó a la labor y al beneficio de los minerales del Cerro. Fue nombrado veedor de minas de esos yacimientos en 1604 y permaneció en el cargo hasta 1608. Ese año fue asesor técnico en la visita de Oruro asignada por Diego de Portugal. Llegó a Lima a fines de 1608, donde accedió a la condición de consultor, hecho que le permitió la redacción de la *Relación del Cerro de Potosí, el estado que tiene y desórdenes de él, con el remedio que en todo se podría dar* (1610) y del *Diccionario y maneras de hablar...* (1611). Fue autor, además, de la «Relación de Oruro» (1608) y del «Cuaderno de venta de indios» (1609), ambos documentos inéditos.

El *Diccionario* fue elaborado a partir de una recopilación basada aparentemente en la tradición oral. Este traduce la experiencia cotidiana del autor como minero del Cerro Rico durante ocho años. Iniciada su elaboración en Potosí fue concluida en Lima entre 1610 y 1611. Si bien fue concebido para los minerales del Cerro Rico, su contenido, por analogía, puede ser aplicable o útil a otros yacimientos de la región andina. Consta de 258 definiciones terminológicas matrices o entradas; sin embargo, cabe precisar que existen además otras definiciones que podríamos llamar secundarias, que están incluidas al interior de las matrices, hecho que eleva, en realidad, el número de términos recopilados.

3. G. Mendoza publicó un «Glosario de voces relativas al trabajo minero» en apéndice a la edición de la *Relación* de Capoche 1959 [1585]: 198-208.

Por su parte, el *Arte de los metales* de Álvaro Alonso Barba (ca. 1569-1662), cura de origen español, minero y metalurgista, residente en Potosí, es un tratado construido según el modelo doxográfico griego. Está dividido en dos partes. La primera es teórica y en ella se exponen y discuten diversas teorías concernientes a la generación de los metales, de los minerales y de los yacimientos metálicos; el autor presenta, además, su propia teoría en la materia para la región de Potosí. En la segunda parte se abordan los temas prácticos; el autor propone un nuevo método de beneficio para minerales de plata: el método de Cazos.[4]

El mundo indígena está presente en la obra de Alonso Barba en varios niveles como lo explicaremos más tarde; uno de ellos es el nivel del vocabulario, sobre todo quechua, que atraviesa toda la obra. En primer lugar, se trata de términos mineros: la terminología local para designar las piedras y los minerales; pero también encontramos un vocabulario más general, como, por ejemplo, palabras que designan instrumentos de guerra, accidentes geográficos («En Oruro, junto à la veta de Santa Brígida, está el *guayco*, ò quebrada una veta de hierro») o topónimos («El nombre propio de la Ciudad de La Paz es Chuquiyapu, que corruptamente llamamos Chuquiabo, quiere decir en lengua general de aquesta tierra Chacra, ò Heredad de Oro»).[5]

Según la relación de méritos y servicios de Alonso Barba, hablaba quechua y aymara: «Desde sus primeros años se dio mucho a los estudios aprendió las lenguas Latina, griega y hebrea a que añadió la Toscana, la Portuguesa, la quichua y la Aymara, que son las dos generales de las Provincias tan dilatadas del Piru».[6]

4. El título completo del tratado es: *El arte de los metales, en que se enseña el verdadero beneficio de los de oro, y plata con azogue. El modo de fundirlos todos y como se han de refinar, y apartar unos de otros.* Sobre la vida y obra del autor consultar Barnadas 1986.

5. Alonso Barba, 1992 [1640]: libro I, cap. XXVI, p. 49; y cap. XXX, p. 57, respectivamente.

6. 1658, Archivo General de Indias, Charcas 96.

La importancia del vocabulario nativo

En lo que se refiere al *Diccionario* de García de Llanos cabe destacar la importancia de términos indígenas sobre el conjunto, puesta en relieve en la obra. De las 258 acepciones matrices, 160 son indígenas (sin tomar en cuenta las acepciones secundarias), de etimología quechua o aymara. Los términos indígenas van acompañados de una explicación etimológica. Los términos quechuas o aymaras cubren, además, todas las etapas del proceso minero, importancia terminológica indígena que es un reflejo de los primeros años de explotación del Cerro Rico de Potosí, en los que se dio una preeminencia de técnicas indígenas hasta antes de la implantación del proceso de amalgamación.

En los Andes, en general, casi todos los centros mineros coloniales se desarrollaron dentro de una área en donde había existido ya una actividad minera prehispánica. Potosí mismo, aunque no fue explotado por los Incas antes de la colonización española, estaba situado a doce kilómetros de Porco, uno de los principales centros incaicos de extracción de plata. En lo que concierne a las técnicas, sabemos que hasta antes de la introducción de la amalgamación en 1570, los españoles retomaron técnicas prehispánicas. Por ejemplo, respecto a las técnicas extractivas, tenemos conocimiento de que hasta el segundo tercio del siglo XVII diferían poco de las técnicas incaicas, a excepción de dos innovaciones: el reemplazo de herramientas con puntas de bronce o de cobre por instrumentos con puntas de acero. En segundo lugar, la construcción de socavones que interceptaban desde la cima del Cerro los filones a niveles más profundos y facilitaban la extracción, el drenaje y la ventilación.

La construcción del primer socavón (de 210 m de largo y 2,4 m^2 de sección) fue emprendida bajo la dirección del minero florentino Nicolás del Benino en 1556. Esta construcción duró treinta años. Hacia 1585 se comenzaron a construir otros siete socavones. Sin embargo, y como lo señala P. Bakewell (1984), no hay que exagerar la

importancia de estas galerías horizontales. En general, el trabajo de los barreteros era realizado manualmente y el sistema de explotación por pozos y cortes cavados directamente sobre los filones siguió siendo el dominante.

Las etapas siguientes consistían en la molienda del mineral y la producción de la plata metal. En estos casos, también se empieza utilizando las técnicas incaicas hasta la introducción en 1572 del proceso de amalgamación. El año de 1572 marca, en este sentido, un antes y un después en la historia de las técnicas y de la producción de Potosí.

Veamos cómo se procedía. De 1545 a 1572, el mineral era molido groseramente con la ayuda de una piedra llamada por los españoles «quimbalete». Este aparato consistía de una piedra grande que hacía de molino de trituración —una roca curva abajo y plana arriba— en forma de media luna, en cuya superficie se amarraba una viga lo suficientemente grande para que sobresaliera por ambos lados y dos hombres la empujaran hacia abajo alternativamente; de esta manera, ponían en movimiento la roca y trituraban el mineral colocado debajo (Bakewell 1984: 30). G. Petersen, en su trabajo sobre la minería y la metalurgia en el antiguo Perú, afirma que el término *maray,* aplicado por escritores modernos a este tipo de molino de trituración, es incorrecto (cf. Petersen 1970: 69). Alonso Barba, al tratar los modos de molienda, habla de los marayes que parecen ser como los quimbaletes, pero que actúan sobre una solera de piedra:

> En los Assientos de Minas de estas Provincias, donde, ò la falta del agua, ù de dinero necessario para su fabrica, impossibilita à hacer los que llaman Ingenios para moler los metales, son muy sabidos y usados dos modos de reducirlos à hacerlos harina con piedras, llaman al uno Trapiche, y Alaray al otro. Consta qualquiera de ellos de dos piedras grandes, y duras, llana la de abaxo, que llaman Solera, assentada á nivel sobre el plan de tierra, en forma de rueda, ò queso entero la de arriba, en los Trapiches que mueven cavalgaduras, como en las Atahonas, ò Molinos de Aceytunas. La de los Marayes es como media luna, mas ancha por la parte circular de abaxo,

> que por la llana de arriba, à que está atado fuertemente un palo de suficiente largueza, para que dos trabajadores asidos á sus extremos de una vanda, y otra, la alcen, y baxen àzia los lados sin mucha fatiga, y con su peso y golpe se desmenuza el metal (Alonso Barba 1992 [1640]: 128-129).

Si la plata no se encontraba combinada con otros metales (plata nativa), el mineral molido era concentrado por densidad en unos canales de piedra. Los minerales de mineralogía más compleja eran fundidos. Como la tentativa de introducción de los hornos a fuelles de Castilla fue un fiasco, los primeros mineros de Potosí continuaron utilizando las *guairas*. Ya Pedro Cieza de León, en su visita a Potosí en 1549, había subrayado la eficacia de las guairas frente a los hornos españoles:

> Paresce por lo que se vee, que el metal de la plata no puede correr con fuelles, ni quedar con la materia del fuego conuertido en plata. En Porco y en otras partes deste reyno donde sacan metal, hazen grandes planchas de plata: y el metal lo purifican y apartan del escoria que se cría con la tierra con fuego, teniendo para ello sus fuelles grandes. En este Potossí, aunque por mucho se ha procurado, jamás han podido salir con ello: la rezura del metal parece que lo causa, o algún otro misterio: porque grandes maestros han intentado como digo de los sacar con fuelles, y no ha prestado nada su diligencia. Y al fin como para todas las cosas pueden hallar los/ hombres en esta vida remedio, no les faltó para sacar esta plata con vna inuención la mas extraña del mundo, y es, que antiguamente como los Ingas fueron tan ingeniosos, en algunas partes que les sacauan plata deuía no querer corer [sic] con fuelles como en esta de Potossí: y para aprovecharse del metal hazían vnas formas de barro, del talle y manera que es vn albahaquero en España: teniendo por muchas partes algunos agujeros o respiraderos. En estos tales ponían carbón, y el metal encima: y puestos por los cerros o laderas donde el viento tenía más fuerça, sacauan dél plata: la qual apurauan y afinauan después con sus fuelles pequeños, o cañones con que soplan. Desta manera se sacó toda esta multitud de plata

> que ha salido de este cerro. Y los indios se yuan con el metal a los altos de la redonda dél a sacar plata. Llaman a estas formas *Guayras*. Y de noche ay tantas dellas por todos los campos y collados que parescen luminarias. Y en tiempo que haze viento rezio, se saca plata en cantidad: quando el viento falta, por ninguna manera pueden sacar ninguna. De manera que assí como el viento es prouecho para nauegar por el mar, lo es en este lugar para sacar la plata (Cieza de León 1986 [1553]: primera parte, cap. CIX, 291-292).[7]

Lo que tuvo éxito en Porco no funcionó en Potosí, y este misterio señalado por Cieza quedó sin explicar. Años más tarde, Capoche señalaba la misma dificultad y la atribuyó al carácter seco del mineral de Potosí: «[...] Y a los que eran ricos guairaban, sin poderlos beneficiar y corregir por fundición de fuelles, como en Porco y otras partes, aunque lo habían intentado personas expertas y de gran curso en calidades de metales, a causa de ser los de aquí secos» (Capoche 1959 [1585]: 78).

Al inicio de la explotación, estos hornos, en forma de cono truncado, eran fabricados con piedras juntadas de manera rudimentaria. Luego fueron reemplazados por hornos más robustos de piedras y arcilla cuyas paredes eran ahuecadas para permitir la ventilación. Las guairas fueron construidas en las cimas de los cerros y sus fogones eran alimentados con ichu y excremento de llamas. El viento que penetraba por los huecos mantenía el fuego. Unos años más tarde se tiene noticia de la utilización, a una escala inferior, de unos hornos portátiles de arcilla de la misma forma que las guairas pero más pequeños, técnica que parece ser una innovación colonial, pero también un mestizaje de técnicas: sobre una base incaica se aplica una

7. Bakewell 1984: 31 agrega que, a pesar de la referencia de Cieza de que en algunos lugares los incas empleaban fuelles, no hay evidencias de ello. Tampoco se empleaban pequeños fuelles en los hornos purificadores incaicos, probablemente Cieza se refiere aquí a hornos con fuelles utilizados después de 1545 por mano de obra indígena en Potosí.

innovación colonial. Capoche atribuye el diseño de la *guaira* de arcilla a un español residente en Potosí, Juan de Marroquí:

> Y es tiempo que es maestro e inventor de las artes, enseñó a hacer de barro, por industria de Juan de Marroquí, natural de [blanco], unas formas de barro de la hechura de esta demostración, que llamaron guayrachina o guaira, que hasta hoy conservan y usan, [...]. Como se vió rico el Marroquí, se fue a Castilla y se casó en Sevilla, y puso por armas en un escudo que hizo pintar en el zaguán de su casa la *guaira* con muchos fuegos, como inventor de ella [...] (Capoche 1959 [1585]: 110).

Hacia 1570 habían más de seis mil *guairas* en Potosí, según afirmaba Capoche:

> Están puestas las *guairas* por las cumbres y faldas de los cerros y collados que están a vista y circuito de esta villa, que da contento ver con la oscuridad de la noche tantos fuegos por el campo, unos puestos por orden por las puntas y pináculos de los cerros a manera de luminarias, y otras confusamente asentadas por las laderas y quebradas, y todas juntas causan una regocijada y agradable vista. Llegó los años pasados el número de los asientos de *guairas* a seis mil y cuatrocientos y noventa y siete. En este tiempo permanecen casi todos, aunque están arruinados gran parte de ellos, por no usarse la guaira como solía. (Capoche 1959 [1585]: 111).

Como con este procedimiento de las *guairas* se obtenía una mezcla compleja (de plomo y plata esencialmente), se utilizaron hornos incaicos de purificación para recuperar la plata. Así, el producto de las *guairas* era colocado en recipientes de material refractario que eran calentados en pequeños hornos redondos de arcilla cuyos braseros eran alimentados soplando con tubos de cobre o de caña. (Capoche 1959 [1585] 30-31).

Este panorama técnico de los primeros tiempos de explotación del Cerro Rico va a cambiar radicalmente con la implantación del

sistema de amalgamación a partir de 1572. El método de amalgamación de patio traerá modificaciones tanto a nivel de las operaciones de tratamiento del mineral como de organización de trabajo. No nos detendremos aquí en la descripción del procedimiento técnico de amalgamación, pues queda fuera del propósito de este trabajo y otros investigadores han consagrado su trabajo a ello.[8] A pesar de la aplicación del método de amalgamación, cuando Alonso Barba redacta su *Arte de los Metales* describe las *guairas* afirmando que todavía se usaban en esos tiempos en Potosí:

> Los Naturales de esta tierra, como no alcanzaron el uso de los nuestros fuelles, usaron para sus fundiciones los hornos, que llaman *Guayras*, y oy los usan todavia en esa Villa Imperial, y otras partes. Son semejantes a los Castellanos dichos: diferencianse en que por todas partes están llenos de agujeros, por donde entra el ayre quando el viento sopla, tiempo en que solo pueden fundir. Salen, por la parte de abaxo de cada uno de estos agujeros unas como orejas pequeñas, en que se sustenta con carbon por la vanda de afuera, para que entre el ayre caliente. Ponense en lugares altos, y donde corra viento de ordinario (Alonso Barba 1992 [1640]: libro IV, cap. IV, 139-140).[9]

Alonso Barba alude también a unos hornos conocidos como *tocochimpos*, que se usaban para refinar: «Llamanse en esta Provincia *Tocochimpos* unos hornos semejantes à los que los Plateros llaman Muflas, y à los en que se hacen los ensayes de las barras. Fundese en ellos por cebillo metal rico, en poca cantidad, y los Indios los usaban para refinar solamente...» y pasa a describir en detalle su forma. (Alonso Barba 1992 [1640]: 140).

La permanencia del vocabulario nativo parece ser una particularidad andina. En Nueva España, las cosas fueron diferentes, y este

8. Para el proceso de amalgamación ver, en particular, Bargalló 1969.

9. Ver también el dibujo de Alonso Barba de una guaira (1992 [1640]: 141).

hecho se refleja en la menor importancia de términos nativos en el vocabulario minero novohispano. Como ya lo ha señalado P. Bakewell, a diferencia de las minas andinas, en una gran parte de las minas novohispanas (como, por ejemplo, en el Norte, San Luis Potosí, Zacatecas, Sombrerete, Parral, Santa Bárbara, Chihuaha) que aparecieron a mediados del siglo XVI, los españoles dominaron culturalmente, en el sentido de que la población nativa de la región era en su mayoría nómade y sin ninguna habilidad técnica ni disciplina laboral de utilidad para los conquistadores. Consecuentemente, fueron rápidamente desplazados hacia afuera y, en algunos casos, destruidos. Más «accesibles» y mejor preparados, los trabajadores de México central empezaron entonces a trabajar las minas norteñas. Pero, a diferencia de sus pares andinos —nativos de las zonas mineras—, para la mayoría de estos, el seco altiplano en donde se establecieron los centros mineros constituía un territorio extranjero o lejano. Los españoles llegaron al Norte antes que ellos y «establecieron las leyes» del vivir y del trabajar norteños, creando ciudades de estilo ibérico en donde antes no había.[10]

El papel de Potosí en la difusión de la Lengua General

Cuando miramos de cerca la explicación etimológica que da García de Llanos de los términos quechuas, remarcamos que la mayoría de estos pertenece a la lengua general. De igual manera, cuando examinamos los términos nativos en el *Arte de los metales,* vemos que Alonso Barba tiene el cuidado de precisarnos si se trata de un término de la «lengua general» o no: «Llaman comunmente Soroches à los metales en que se cría el Plomo, [...] otros *Oques*, que en lengua general de esta tierra quiere decir Fraylescos, por tener esa color» (1992 [1640]: libro I, cap. XXXI, p. 58), «Hay un socabon tres leguas de

10. Bakewell, P. «Prefacio al Diccionario de términos mineros para la América española (siglos XVI-XX)». En: Salazar-Soler y Langue 1993: XXVII.

este Pueblo, en parage que llaman Abitanis, que en lengua de Lipe quiere decir Mina de Oro» (1992 [1640]: libro I, cap. XXVI, 50). Estas precisiones hablan bien de su conocimiento de la realidad altoperuana y nos muestran el papel desempeñado por las minas en la difusión de la lengua general, ya que la mayoría de los términos pertenecen a ella.

César Itier[11] ha subrayado ya la importancia de las ciudades y, en particular, de los centros mineros en la difusión de una lengua de comunicación interregional, de la lengua general durante el siglo XVI. El autor dice que se puede observar, al mismo tiempo que la aceleración de la producción minera en Potosí en 1570, el surgimiento de una lengua de comunicación interregional, «con rasgos claramente distintos de los de la antigua koiné prehispánica y cuyas bases lingüísticas parecen encontrarse más en la sierra y más hacia el sur que las de la antigua lingua franca del Tahuantinsuyu». La *Doctrina Christiana* de 1584 fue la primera expresión literaria de esa nueva lengua general. Ya Blas Valera subrayaba la importancia de las ciudades y de los centros mineros en la difusión de la nueva lengua general: «...Vemos que los indios vulgares, que vienen a la Ciudad de los Reyes o al Cuzco o a la Ciudad de La Plata o a las minas de Potocchi, que tiene necesidad de ganar la comida, y el vestido por sus manos y trabajo, con sola la continuación, costumbre y familiaridad de tratar con los demás indios, sin que se les den reglas ni maneras de hablar, en pocos meses hablan muy despiertamente la lengua del Cuzco, y cuando se vuelven a sus tierras, con el nuevo y más noble lenguaje que aprendieron, parecen más nobles, más adornados, y más capaces en sus entendimientos; y lo que más estiman es que los demás indios de su pueblo los honran y tienen en más, por esta lengua real que aprendieron». Itier acota seguidamente que en ciudades tan distintas como Lima, Cuzco, Chuquisaca y Potosí se hablaban formas de quechua lo

11. Itier, C. «La propagation de la Langue Générale dans le Sud du Pérou», manuscrito.

suficientemente parecidas como para ser identificadas por Blas Valera como «la lengua del Cuzco» y esas ciudades tuvieron la función de difusoras de ésta hacia las zonas rurales.

L. Capoche aborda el tema de la lengua general cuando subraya la necesidad que los sacerdotes sepan hablarla con fines de evangelización, aunque parece referirse a la lengua general incaica cuando señala las ventajas que significó para los colonizadores la imposición por los Incas de esta lengua general a la población conquistada: «Y mandó Su Excelencia que el sacerdote que no supiese la lengua general, que es la que llaman quichua (por decirse así el pueblo principal donde se habla y usaban de ella los incas en el Cuzco, que era la cabeza del reino como hoy es, aunque no era la materna que la tierra tenía), se le quitasen cien pesos ensayados de su salario, por darles ocasión que la aprendiesen, por haber visto por experiencia el descuido y remisión que habían tenido en doctrinarlos por este defecto, en cosa que tanto iba a sus conciencias. Y fué muy de loar el gobierno que tuvo el Inca —por ser sacado de lumbre de pajas, por carecer del derecho común y no tener noticia del estilo y costumbre de otras naciones políticas— en dar orden como sus vasallos supiesen la lengua de su corte para poderlos mejor entender y gobernar, y que hubiese entre ellos más amistad y amor por comunicarse con un lenguaje, pues siendo tan diversas naciones y de tan diferentes lenguas, los hacía de una por entenderse, volviéndose los extraños y extranjeros naturales. Y esto más parece que fué providencia del cielo que curiosidad suya, para que cuando se predicase el Santo Evangelio a estas gentes, que no habían de gozar los predicadores del primer milagro y maravilla, con solo aprender una lengua que es tan fácil y clara, pues se escribe con nuestros caracteres, se pudiese predicar la palabra de Dios entre ellos» (Capoche 1959 [1585]: 170-171).

Potosí al poner en contacto, a través del sistema de la mita, a poblaciones indígenas de origen étnico diverso, jugó un papel primordial en la difusión de la lengua general y en el proceso de hibridación.

Vocabulario minero y mestizaje

El *Diccionario* es una valiosa fuente para estudiar el mestizaje llevado a cabo en las minas andinas desde el siglo XVI, mestizaje socio-económico y cultural que se expresa a nivel de la terminología: españolización de términos indígenas e indigenización de términos españoles. Así, como lo ha anotado Mendoza (1983), del término quechua *pirca* (muro) y del verbo quechua *pircani* resultó el verbo españolizado, mestizo, diríamos, pircar que significaba levantar muros: «*Pircas*, *pircar* y *pirquería:* Dícese todo de *pircani*, que en la general es lo mismo que hacer paredes. Y pircas quiere decir las mismas paredes, especialmente las de piedra seca de que usan más los indios [...] Los indios diestros de hacer estas *pircas* y reparos (que los hay con mucho extremo), se dicen pirquiris, y son los mismos que se nombraron *ayciris* o llamadores en la palabra ayzar. Son muy estimados y con razón. Muchas *pircas* juntas se dice *pirquería*». De la misma manera, del verbo quechua *pallani* resultó el término pallar: «*Pallar:* Dícese de *pallani*, que en la general quiere decir coger del suelo, como cuando se coge grano a grano». Este es el caso también de *mingar* indios y *mingas:* «Dícese de *mincani*, que en la general quiere decir alquilar, y así, los indios que se alquilan de su voluntad se dicen *mingas* y la plata que se da para ello la *minga*» (Llanos 1983 [1609]: 101, 92-93 y 97).

En este mismo sentido es interesante la entrada *Quilcar* los indios, porque como lo dice el mismo García de Llanos no se utiliza (o por lo menos él no lo recogió en su diccionario) su equivalente en español que sería enterar los indios: «Dícese de *quellcani*, que en la general significa escribir o pintar, y así entre la gente del Cerro quiere decir escribir los Indios, y es tan usado que jamás se dice en nuestro vulgar. Hay dos maneras de escribir o *quilcar* los indios. La una es cuando los lunes se entregan a los dueños en la cancha donde se suele hacer que cada uno o sus mayordomos los escriben en sus libros de memoria por sus nombres, *ayllos* y pueblos. Y en estos días decir

cualquiera que tiene quilcados los indios es decir que los tiene ya enterados (o juntos los que ha podido sacar) y para despacharlos al Cerro, porque hasta tenerlos de esta manera no se quilcan. La otra es en el mismo Cerro entre semana los días[...], salen de las minas a *pallar* o dar cuenta de su trabajo, en los cuales cuando se lo van tomando asienten a cada uno los días que ha trabajado en las mismas memorias, apuntando en ellas al nombre de cada uno una raya de cada día y media de mediodía. A cuya causa se dice en el Cerro haber *quilcado* al haber tomado cuenta de esta suerte a los indios y de aquí es lo mismo quilcar o haber quilcado que haber pallado, y así se usa de lo uno y de lo otro sin diferencia, aunque por diferentes razones [...]» (Llanos 1983 [1609]: 109-110).

Inversamente, del verbo español «repasar» resultó el sustantivo quechuizado, mestizo, «repasiri», es decir, la persona encargada del repaso en el proceso de la amalgamación: «Repasar, repasos y repasiris: En la palabra beneficio n.° 29 se dijo que cosa es repasar y como un repaso es tres vueltas a cada cajón. [...] Mas comoquiera que sea, se dicen estas vueltas que se da al metal repasos y repasar y los indios que lo hacen repasiris o repasadores, en que los hay también muy diestros, que no todos lo saben bien hacer, aunque parece fácil» (Llanos 1983 [1609]: 113).

Existen también términos que podríamos llamar compuestos, es decir, que están formados por un término quechua y el otro español, como, por ejemplo, *curiquijos:* «Dícese así cierta manera de quijos de menos ley que los primeros. Son más azules y hacen unos visos como espejuelos que lucen algo como oro, por lo cual se les añadió el *curi*, que es *cori*, que en la general quiere decir oro, por los visos que de él tiene...»; o el término quintocamayo: «Es la mitad castellano y la otra de la general, y quere decir persona que tiene a cargo cobrar quintos de algún socavón o los derechos que se pagan». Este también es el caso según García de Llanos de *mozorunas*: «Los indios principiantes en el trabajo de las minas se dicen mozorunas, de la palabra *runa*, que en la general significa hombre o indio, y mozo de nuestro

vulgar malaplicado, de suerte que cuando llega la *mita* nueva al asiento que viene de sus pueblos, ella se dice *mozomita* y los indios que en ella vienen que no han asistido otra vez se dicen *mozorunas*, como decir novicios o principiantes, a que aplican el nombre mozo como los españoles que aplicamos mal a veces de su lengua a la nuestra». Sin embargo, G. Mendoza no está de acuerdo con la explicación dada pues dice que si bien al final García de Llanos da la equivalencia exacta para este término, es decir novicio, y da la etimología propia de *runa*, «no da la etimología propia de *mósoj*=nuevo, y además escribe defectuosamente moço (mozo) en vez de *mósoj*» (Llanos 1983 [1609]: 94, 88 y 110).[12]

Igualmente encontramos términos compuestos formados a partir de una combinación quechua-aymara, como, por ejemplo: «vilaciques», un tipo de metal: «Quiere decir ciques colorados, porque tienen unas manchas de este color y vila en la /lengua/ aymara quiere decir sangre. En lo demás son del color mismo de los ciques porque lo son que solamente se diferencian en esta sal que lo es de riqueza»; y en una entrada anterior, García de Llanos había ya explicado el significado del término ciques: «Dícese de ciqui, que en la general quiere decir lo de menos estima, caudal y consideración en las cosas y la extremidad de algunas, y así se le da este nombre a las asentaderas y a los pies de la cama, de donde tomaron los indios la metáfora al principio que se comenzaron a labrar minas, aplicándolo a todo aquello que en ellas se desechaba por ver lo mucho que se estima el metal y el poco caso que se hacía de lo que tan junto a él estaba, de suerte que parece quisieron decir lo vil, inútil y desechado...».

A través de las diferentes entradas del *Diccionario* tenemos entonces información sobre el proceso de occidentalización y de mestizaje en curso a diferentes niveles. Algunas acepciones permiten estudiar a nivel de la organización del trabajo el encuentro entre la mano de

12. Mendoza, G. «Terminología y tecnología minera en el área andina de Charcas: García de Llanos, un precursor». En: Llanos, 1983 [1609]: p. xxxviii.

obra indígena y los mineros españoles; este es el caso de *pongo*. Los pongos tuvieron de cierta manera el papel de intermediarios entre los dos mundos: «Dícese de *puncu*, que en la general significa puerta y portero, y en las minas al principio de sus labores se aplicó en Potosí a un indio que en cada una de ellas tenía a cargo la mina, labor y herramienta de cada dueño, y aun algunas veces tuvieron puerta y llave y cuando menos la había del buhío donde se guardaba el metal. Y comoquiera que entonces fuese, tenían estos indios en su poder el metal y herramienta y pedían cuenta a los demás indios de su trabajo y finalmente hacían oficio de mayordomos, y por tenerlo todo en su poder debajo de llave o sin ella, se les dió el nombre referido de pongos o porteros [...], por no dar título de mayordomos a indios, hasta que, cargando más cantidad de gente a este Reino hubo españoles que por salario lo quiciesen hacer y asistir en el Cerro a lo que los *pongos* tenían a cargo, a los cuales pusieron en las mismas labores luego para que presidiesen a los indios de ellos, les diesen prisa y hiciesen trabajar, les entregasen la herramienta y la cobrasen de ellos, como al presente se usa, [...] de manera que aunque la derivación del nombre es la que se ha dicho y el principio de este oficio de los pongos diferente de lo que al presente, se representa en alguna manera aquello mismo, y lo que principalmente hacen es ser tenientes de los mineros o mayordomos en las minas, asistiendo por ellos a todas horas en las labores, dando prisa, riñendo y castigando a los demás indios, siendo en todo como capitanes de ellos en cada labor el suyo. Pónese este oficio en los más diestros y briosos para lo dicho y para que sepan mandar en la mina y hacer lo que conviniere, así en el modo de labrar, como de reparar, ayudándose en todo de los indios más a propósito. En todo lo cual se ocupan y no sacan metal como los indios ordinarios, y se descuidan con ellos los mayordomos más de lo que es razón» (Llanos 1983 [1609]: 106).

Otras acepciones pueden echar luces sobre la incorporación de la población andina a nuevas formas de comportamiento económico y social, tal es el caso del término rescatar: «Hase introducido en este

Reino a todas las cosas mal hechas y que en otras partes fuera infamia darles diferentes y nuevos nombres para que no parezcan lo que son. Y el rescatar en Potosí es una de ellas, porque se dice así el comprar metal hurtado de quien lo hurta. Diósele este nombre al principio que no se compraba de los indios lo que hurtaban por plata sino por comida y otras cosas que habían menester, y aunque al presente es ya muy diferente, retiene el mismo nombre» (Llanos 1983 [1609]: 114).

Algunas entradas del *Diccionario* dan cuenta de la persistencia de algunas prácticas prehispánicas que van a ser insertas dentro del contexto de la colonización. Tomemos, por ejemplo, la entrada «*Quipocamayo*» que según García de Llanos «Quiere decir en la general contador. Dícese de *quipu*, que es nudo, y *camayoc*, que es oficial o maestro. Y es la razón que la cuenta de los indios, aunque la hacen con granos o pedrezuelas como quien cuenta por pluma, para asentarla luego para sus partidas en lugar de libros de caja usan ellos unos manojos de hilos de lana de diferentes colores, cada manojo para diferente cuenta y ministerio, y en ellos ponen sus partidas en un hilo los millares, en otros los cientos y en otros los dieces, unidades, etcétera, en toda la cantidad/ que han menester. Y asimismo en estos hilos y nudos que en ellos hacen tienen la misma cuenta y razón de cuando cabe a cada indio servir de mita, a cuya causa los lunes que se cumple la del Cerro hay mucho que entender con estos *quipucamayos* o contadores de nudos y asisten en estas ocasiones para dar recaudo y razón de muchas cosas» (Llanos 1983 [1609]: 111). L. Capoche afirma que el control de la *mita* era llevado a cabo por los capitanes de *mita* por medio de los *quipos,* «unos hilos de diversos colores cuyas descripciones significan los ayllus y parcialidades, los pueblos y los indios». Añade que aunque los caciques tenían «indios ladinos que sepan leer y escribir, como los hay en los repartimientos no los encargan ni fían de la tinta y papel esta razón» (Capoche 1959 [1585]: 138).

Si bien probablemente los oficiales españoles que dirigieron el proceso minero (señores de minas, veedores, beneficiadores) tuvieron

por necesidad que ejercitarse en el manejo de lenguas indígenas e inversamente los indios que trabajaban en las labores tuvieron que hacerlo en el manejo del español para llevar a cabo el trabajo en las minas, tenemos conocimiento de que existía en la Villa Imperial un intérprete general. Sabemos, por ejemplo, que Agustín Lizarazu, que en 1613 desempeñaba el oficio de intérprete general de la Villa de Potosí, hizo dejación de dicho oficio por estar «muy ocupado por la orden de la *mita* y de fuerza tenía que acudir a ella por ser negocio de mucha importancia», a cuya causa no podía acudir al dicho oficio de intérprete; y que para que los negocios no parasen, nombraba en su lugar para el uso y ejercicio del dicho oficio a Diego de los Ríos, persona hábil en las lenguas generales aymara y quechua y desde luego hizo dejación del dicho oficio».[13]

Más arriba habíamos mencionado cómo Capoche daba cuenta en su *Relación* de la necesidad de que los predicadores en Potosí supiesen hablar la lengua general. En el mismo sentido, sabemos también, gracias a este autor, que se abrió una cátedra de quechua y aymara en el Colegio de la Compañía de Jesús que estaba bajo el cargo del padre Alonso de Bárzana: «El señor presidente puso esta lección en el colegio de la Compañía de Jesús; es catedrático el padre Alonso Bárzana, de la dicha Compañía del Nombre de Jesús, letrado y siervo de Dios y gran predicador, y que ha tenido particular gracia suya para la conversión de estas gentes en saber la lengua quichua y aymará, que es también muy general en los distritos del Cuzco, Arequipa, Collao y Charcas» (Capoche 1959: 171).

J.C. Estenssoro ha mostrado ya la importancia de la prédica en el proceso de evangelización y la inserción de temas de actualidad en los sermones, como lo muestra la relación que hace Capoche (1959: 150-157) sobre los debates de la administración colonial a propósito de la participación de los indios en la venta de metales en el mercado

13. ANB (M. Título 1613, f. 26v) citado por Mendoza 1983: XXXI y LXI.

minero de Potosí entre 1580 y 1583, en donde encontramos cómo las diferentes opiniones o juicios fueron predicados a los indios a través de los sermones, así como también los diferentes pareceres de los dominicos, agustinos, jesuitas, seculares y laicos. El autor ha mostrado también la utilización de imágenes y ejemplos de la historia natural en los sermones. En los textos del Tercer Concilio, dice Estenssoro, el ejemplo más interesante es sin duda la comparación hecha entre el purgatorio y la guaira —el alma sería un mineral lleno de escoria que el fuego purifica (Tercer Cathecismo, 1585: 741)—. «A pesar de su origen puramente andino, la comparación fue aceptada. Después que el virrey Toledo organizó la mita minera, la metáfora, aunque tecnológica, era apropiada para un público implicado por la mita» (Estenssoro 1996:1233-1243).

Maneras de hablar y maneras de trabajar y vivir en las minas

El vocabulario minero que hemos analizado a través de estas tres obras no solo refleja los aspectos técnicos de la explotación minera, sino que traduce las maneras de trabajar y de vivir en el Potosí de los siglos XVI y XVII.

Está de más decir que las entradas como *mita* y *minga* del *Diccionario* de García de Llanos, por ejemplo, abordan los problemas centrales de organización de la mano de obra en Potosí. No nos detendremos aquí en el término *mita,* pues el tema ha retenido la atención de muchos otros investigadores y escapa a nuestro propósito en este trabajo. Miremos en el espacio de unas líneas lo que ocurre con el vocablo *minga*. Cuando García de Llanos aborda el término, además de explicar la etimología, como lo señaláramos líneas arriba, nos explica que este recubría dos realidades: «Hay dos maneras de *mingar*, la una es que los españoles que no tienen indios propios con qué trabajar los alquilan a como pueden, y en ésta se entiende lo que de ordinario se dice que con indios *mingas* se pierde o no se hace nada, en que no hay cosa que reformar ni en que se debe reparar. Y la otra

es que los de repartimiento o de obligación en Potosí alquilan otros en su lugar que en las minas hagan lo que ellos habían de hacer, o dan plata para ello a las personas a quienes están repartidos para que con ella alquilen otros a su gusto. Esto es muy perjudicial y digno de remedio [...]» (Llanos 1983 [1609]: 93).[14]

En efecto, el término *«minga»*comprendía en realidad dos estatus. El *minga* «extra» era contratado por un propietario de mina o ingenio, además de sus mitayos ordinarios. El *minga* desempeñaba, por lo general, un trabajo especializado (barretero en el interior de la mina, mortero, etc.). El jornal de este *minga* era más elevado que el del mitayo: en 1585, era de 4 reales por día en el socavón (en lugar de 3,5) con un pago suplementario en especie bajo forma de mineral y 4,25 reales por día en los ingenios (en lugar de 2,75) más algunas veces hojas de coca. Este tipo de *minga* predominó durante los años de bonanza, entre 1570 y 1585, y un poco después (Capoche 1959 [1585]: 173 y Bakewell 1984).

El *minga* «sustituto» era contratado por un mitayo o, lo más frecuente, por su cacique para reemplazarlo. El jornal de un *minga* sustituto era más elevado que el del extra: percibía un jornal normal de mitayo de parte del propietario de la mina o ingenio, más una suma a destajo pagada por el cacique del mitayo que reemplazaba. Este tipo de *minga*, que estuvo ya presente en 1580, se volvió dominante durante el siglo XVII (Bakewell 1984).

L. Capoche consagra un acápite de su *Relación* a tratar los inconvenientes que causan estos indios *mingas*, uno de los problemas capitales de mano de obra en el Potosí colonial: no era posible contratarlos sino mediante un adelanto de parte o de todo el jornal, lo que planteaba el riesgo de que huyeran sin haber cumplido con su trabajo, pero sobre todo el principal problema era su baja productividad («lo que hacen es con tanta flojedad y pereza»). Los dueños de minas tenían muy poco control sobre esta mano de obra libre. Surge ense-

14. Para el sistema de la mita ver Cole 1985.

guida en Capoche la comparación con el mitayo: «Y así se va continuando este desconcierto y desorden, por malicia de esta gente que no tienen más virtud que ésta y parecen de otra nación y lo que tienen de corregidos, siendo de cédula, tienen de malos y perversos cuando se alquilan». (Capoche 1959 [1585]: [f.87] De los indios mingados y del desorden que hay con ellos, 173-175).

En la *Relación,* Capoche va a tratar también de los primeros trabajadores «libres de Potosí, los indios varas: «[...] que muchos indios ventureros de su voluntad se concertaban con los señores de las minas para que los dejasen labrar y trabajar en tantas varas de mina, de donde tomaron este nombre de llamarse indios varas. Y el minero daba las barretas y los indios las calzaban y aguzaban a su costa y ponían las velas. Y el tiempo que estaban dentro labraban sircando el metal, que es descubrirlo por la parte de la caja umbría [...]. Lo sacaban y ponían a la puerta y boca de la mina limpiándola. Y el premio e interés que por esto llevaban era que el señor de la mina les vendía el metal rico que habían sacado a ojo, que [tal era] la experiencia que en esto tenían. La veta y mina de donde era [el metal] hacía el peso y precio de los que valía, sin que quedasen agraviadas las partes. Y si acaso en el tiempo que los indios estaban dentro no hallaban metales ricos de guaria, que llamaban casillas, se les satisfacía dándoles de gracia algunos metales puros» (Capoche 1959 [1585]: Del modo antiguo de labrar las minas y beneficirase de los metales por guaira, 108).

Como sabemos, durante el primer periodo de la explotación del Cerro Rico: el de guairas y quimbaletes, los españoles participaron marginalmente en la minería. Eran los propietarios de las minas, pero confiaron la mayor parte de la extracción y purificación a los indios varas. La mayoría de ellos eran *yanaconas* que poseían experiencia minera anterior en las minas de Porco. Aparentemente, al inicio, esos *yanaconas* o indios varas trabajaban de manera individual. Tenían «simplemente» la obligación de producir medio kilo de plata por semana para los españoles señores de minas. Se les permitía conservar el ex-

cedente eventual y, al parecer, algunos lograron constituir pequeñas fortunas.[15]

Pocos años después del descubrimiento de Potosí, encontramos más de 7000 yanaconas trabajando en sus socavones. A partir de 1548-1549, los indios vara se convierten en verdaderos arrendatarios. Hacen trabajar en las minas a otros *yanaconas*, a indios de encomienda y a otros indios «flotantes» en Potosí, cuyo estatuto conocemos mal. Los indios vara debían pagar a los propietarios de las minas en metal; la renta era fijada en función de la cantidad de mineral rico, pero al parecer lograron disponer a título personal de un excedente significativo.

En 1550, los indios de encomienda que trabajaban en Potosí eran más numerosos que los *yanaconas*. Esta tendencia se invierte enseguida, por diversas razones que sería largo de explicar aquí. Al parecer, a partir de 1560, debido a la crisis de producción de la plata y a la participación progresivamente más importante que adquieren los españoles y europeos en general en al dirección de las operaciones mineras, numerosos *yanaconas* deciden abandonar la mienría para dedicarse a otros oficios, sea en Potosí sea en los valles vecinos en la agricultura.

15. El término incaico de *yanacona* aludía a una persona que no pertenecía a ningún ayllu, que estaba al servicio directo (como doméstico, pastor, administrador, etc.) de una figura dominante de la sociedad (el mismo Inca, los nobles, jefes militares, caciques locales, etc.) y que estaba exhonerado del pago de tributo. Con la conquista, numerosos *yanaconas* pasaron del servicio de dignatarios incas al de los nuevos amos españoles. Los *yanaconas* fueron entonces considerados como miembros de la comunidad cristiana, tenían derecho a la propiedad a título individual, podían dedicarse al comercio y estuvieron exhonerados del tributo por lo menos hasta 1572. Sin embargo, como lo ha señalado N. Wachtel (1971), la proliferación de gran número de *yanaconas* en los decenios posteriores a la conquista sugiere que también muchos indígenas que abandonaron sus pueblos de origen durante las guerra de conquista y las llamadas guerras civiles, adoptaron el nombre de *yanaconas* como mera afirmación de su no pertenencia a las encomiendas

Pero dejemos la esfera del trabajo, el vocabulario da cuenta también de las maneras de vivir y las realidades sociales en el Cerro y la Villa Imperial. Numerosas entradas del *Diccionario* de García de Llanos ilustran estos aspectos: *ayllu*, *aymara*, *coca*, *cocaui*, *hanan*, *saya*, *urus*, *uruquillas*, ...

De igual manera, la *Relación* de Capoche contiene numerosos términos que aluden a diversas costumbres y hábitos de los trabajadores y habitantes de Potosí. Tomemos, por ejemplo el término coca, al cual el autor consagra un capítulo: «Del abuso de la coca y de los daños que de ella se siguen a los indios», en donde describe la planta, su cultivo, comercialización y los perjuicios que según él ocasiona su consumo. También habla del consumo de la *chicha* o *azua*: «Acostumbran éstos a beber, en público juntándose mucha gente, así hombres como mujeres, los cuales hacen grandes bailes en que usan de ritos y ceremonias antiguas, trayendo a la memoria en sus cantares gentilidad pasada. Y como duran los saraos días y noches, o por mejor decir, toda la vida, cuando acaban no conocen los padres a las hijas ni los hijos a las madres, y en esto hay grandes males. Y para remediar alguna parte, ordenó el señor don Francisco de Toledo que se hicieran ciertas tabernas a manera de estanco, y que fuera de ellas no se pudiera hacer ni vender *chicha* o *azua*, y que allí les dieran por sus dineros una moderada parte de manera que no hubiese exceso, [...]. Y acá mandó que no pudieran traer a esta villa de los valles harina de maíz, que es de que hacen este brebaje, so pena de pérdida» (Capoche 1959 [1585]: 141).

El último ejemplo de la *Relación* que queremos tratar es el del *gato* o *tianguez*, es decir, el mercado, al cual alude extensamente Capoche. Como sabemos, desde los primeros años de la explotación del Cerro se había desarrollado en la ciudad un gran mercado indígena que, debido a la diversidad de formas de remuneración del trabajo minero, incluía numerosas transacciones tanto en minerales como en plata refinada sin acuñar. A partir del decenio de 1570, como lo ha señalado E. Tandeter (s.a.: 116-117), en forma paralela a la construc-

ción de los ingenios y al comienzo de la transformación de los yanaconas en asalariados, se multiplicaron las acusaciones de que mucho del metal vendido en él era producto del robo de los indígenas. Se acusaba también a las mujeres de estar implicadas en el circuito: cuando subían al Cerro los miércoles para alimentar a sus maridos aprovechaban para tomar los minerales ricos que estos se habían apropiado y los bajaban para venderlos en el mercado de la Villa. En consecuencia, hacia 1579 se propondrá la eliminación del mercado indígena como único medio para prevenir el hurto de los minerales. Capoche da cuenta de este problema y del debate que se llevó a cabo al respecto entre autoridades civiles y eclesiásticas, y de sus pareceres muy divididos. A comienzos de los años 1580, las averiguaciones judiciales muestran que seguían coexistiendo diversas formas de remunerar a distintas categorías de trabajadores, hecho que hacía imposible precisar el origen de los minerales negociados en el mercado. Por lo tanto, dice E. Tandeter, el mercado indígena subsistió y siguió permitiendo el intercambio del mineral apropiado por los mingas.[16]

Otros aspectos de la vida de Potosí también están presentes a través del lenguaje, como, por ejemplo, las creencias y representaciones. Capoche, por ejemplo, cuando trata del descubrimiento del Cerro Rico hace mención del término *huaca*: «Más había de doce años que los españoles poseían este reino y no tenían noticia de la riqueza de este cerro, en cuyo tiempo por algunos de los nuestros se labraron las minas del asiento de Porco, que eran la grosedad del reino, y en su descubrimiento [del de Potosí] no se halló rastro que los antiguos incas o reyes se hubiesen aprovechado de sus minas ni se halló señal de labor (como en Porco, donde la habían tenido), ora por alguna vana observancia y ceremonia a que eran inclinados estos indios (ado-

16. Ver los acápites: «Del trato y contrato que tienen los naturales de los metales y las diferencias que se han levantado sobre su materia, con las resoluciones que sobre ello hay» (pp. 150-158), «De la manera que tienen los indios en vender el metal y de otros particulares tocantes a la materia del rescate» (pp. 160-165) y «Resolución en la materia del rescate» (pp. 165-167) de la *Relación* de L. Capoche 1959 [1585].

rando los montes —señalados y piedras singulares, la ciega y más engañada gente, dedicándolos a sus *huacas* o adoraciones que era el lugar en donde el demonio les hablaba y hacían sus sacrificios—, y hallóse fama que queriendo los indios de Chaqui, que es un pueblo vecino cinco leguas de esta villa, labrarlo, había sucedido en aquella sazón una mortandad muy grande que atribuyendo a esto lo dejaron; y que sabido por el Inca, temeroso de estos abusos, mandó que no se labrase; y que los indios oyeron voces en el aire que decían que para otra gente mejor estaba guardado y que habían de sacrificarle más que ellos) o por serles ignoto y no sabido su valor y riqueza, teniéndola Dios guardada y oculta tantos siglos para remedio y socorro de nuestra nación». Capoche hace alusión aquí también a la leyenda que circulaba durante esa época y siglos después según la cual el Inca Huayna Cápac habría llegado hasta el pie del Cerro y cuando los indios bajo sus órdenes quisieron empezar a cavarlo se escuchó una voz que salía de él diciendo que su riqueza estaba reservada para otros que vendrían después de ellos. Al parecer, Potosí habría sido conocido por los Incas según lo que nos dejan entender crónicas tempranas: «[...] Pues llegando Hernando Piçarro los indios / alçaron el çerco y así fueron los cristianos conquistando y apaziguando todo el Collao y los Charcas, y en ese tiempo descubrió Hernando Piçarro las minas de Porco, y tomó aquella mina rrica que allí tiene, que de estas minas, y de unas que estauan en Tarapacá, tierra yunga, legua y media de la mar del Sur, sacauan plata para los rreyes desta tierra, que las de Potosí [solo] en tiempo de los españoles se labrauan, aunque los naturales tenían dadas algunas catas en ellas [...]». Sabemos que fue considerado como una huaca a la cual se le llevaban ofrendas de oro y plata: «Dijo más, que un día se juntaron cuatro soldados, que se decían Marcos Xaramonte, Alvaro de Olmedo, Gaspar Montesinos y Juan Camargo, a ver una loma de soroche que hoy llamamos Asientos de Gonzalo Pizarro, en busca de minas y soroche y le dijeron estando en la dicha loma: "vé aquel cerro y en lo más alto dél hallarás mucha plata labrada y ofrecido a la guaca que en él está". Subió al

cerro este dicho Gualpa en compañía de otro indio que le señalaron para que con él fuese, por ser la subida, mucha y áspera, distancia de más de dos mill pasos. Yendo por su jornada con dificultad, llegaron ambos Indios a lo más alto del cerro de Potosí, el cual cerro tiene una mesa en lo más alto dél despacio de cien pies, poco más o menos, y en contorno igual por todas partes. Allí hallaron ser adoratorio de los Indios comarcanos y haber algunas cosas ofrecidas de poca importancia a la guaca que allí estaba, lo cual todo cogió este dicho don Diego Guallpa, y lo cargó en su compañero y lo envió a los cuatro españoles que quedaban en los asientos que dicen de Gonçalo Pizarro» (Capoche 1959 [1585]: 77).[17]

Algunas entradas del *Diccionario* de García de Llanos aluden a creencias locales, tales como nube del cerro: «Dícese comúnmente que está sobre el Cerro de Potosí una nube que lo señala y muestra y que se ve de noche, atribuyéndolo a negocio prodigioso y que el cielo quizo de esta manera señalar este mineral. Y aunque ello en sí parezca patraña (como lo es), supuesto que tiene algún fundamento verdadero y que hay bastante causa para poderse engañar no solamente el vulgo, mas muchos que no lo sean, pareció digno de advertirse que por satisfacerme de la verdad, viendo testificaban de vista hombres de crédito, no me costó poca diligencia y cuidado averiguarla, y es de esta manera. Hay en el mismo cielo estrellado (como es notorio), una manchuela negra como nube muy pequeña arrimada a las cuatro estrellas del crucero, que casi viene a estar entre las dos de ellas, de la manera que por medio de todo él atraviesa de nubes blancas la Vía Láctea, la causa y razón de los cual no pertenece a este lugar, ni en otro lugar sería fácil de determinar. Lo que a este propósito hace es

17. En un trabajo anterior ya hemos mostrado como esta leyenda a nuestro parecer forma parte de las leyendas y mitos sobre el descubrimiento de minas de la tradición occidental: «Las huacas y el conocimiento científico en el siglo XVI: a propósito del descubrimiento de las minas de Potosí», en: Bouysse-Cassagne 1997: 237-259. Pizarro [1572], 1986: 113v, 188; y Jiménez de la Espada [1881-1897] 1965: «Relación del cerro de Potosí y su descubrimiento», t.II, pp. 357-361.

que como el crucero está apartado del polo antártico 30 grados poco más o menos son razonablemente grandes los círculos que a la redonda de él hace, y como asimismo la Villa de Potosí está al Norte del Cerro y mineral y mirando a él, se pone la vista derechamente al sur, viene a ser que en buena parte del año, cuando conforme al movimiento del sol queda el crucero de noche sobre tierra y viene a subir al meridiano, parece estar la nubecilla de él sobre el mismo Cerro, y aquella sola sobre la cumbre y corona de él y como apegada a ella, tiénese por negocio maravilloso y aun sobrenatural, y fuera con mucho mayor exceso si en la razón y causa de verse durara en todos los tiempos del año» (Llanos 1983 [1609]: 96). García de Llanos trata de dar una explicación natural a un fenómeno que era considerado localmente como maravilloso.

El mundo indígena está muy presente en la obra de Alonso Barba. Ya hemos mencionado en otra ocasión que su contribución a la metalurgia y mineralogía del Renacimiento no se reduce a un nuevo método de beneficio, sino que su mérito consiste en haber incorporado, o por lo menos tomado en consideración, un cuerpo de conocimientos y representaciones indígenas sobre las minas y metales (Salazar-Soler 1997: 269-296). A través de la lectura del tratado aprendemos varias cosas sobre la historia de la minería prehispánica. El autor no solo se limita a mencionar las minas que fueron «labradas» por los Incas sino que a veces brinda información sobre, por ejemplo, el tipo de minas trabajadas en esa época: «Mas cierta es aun la noticia de que tiene Mina rica el Pueblo de Caquingora, de la misma Provincia de Pacages, pues se hallan en sus calles, y paredes de las casas metales de mucha ley, de que soy testigo de vista. De otros muchos Pueblos corre la misma fama, como también la hay constante, de que en tiempo de los Yngas cada una de las parcialidades, ò *Ayllos* tenía su particular Mina» (Alonso Barba 1992 [1640]: libro I, cap. XXVII, 54). Esta información viene a completar la que ya poseíamos gracias, sobre todo, a los trabajos de J. Berthelot sobre las minas de Carabaya durante la época prehispánica y la colonial. Según el autor, el análisis

de las crónicas del siglo XVI parece sugerir la existencia en la época incaica de dos tipos de minas: las del Inca y las de las comunidades. La cita anterior probablemente hace referencia a las segundas (Berthelot 1977 y 1978: 948-966).

Pero la información que proporciona no se limita a la minería, sino que ciertas veces la descripción de un mineral le permite abordar prácticas y costumbres de los indígenas: «Junto à los Ancoraymes, Pueblo de la Provincia de Omasuyo, hay muy grandiosas labores de los Ingas, que fui à ver por su fama. Es metal muy pesado, y duro [...]. Dán color de finisima sangre sus piedras [...] como la Hematites, de cuya casta son sin duda, y abundantísimas de Hierro, de que me desengañé con muchas experiencias. Quizà seguian los Indios algunos ramos de metal precioso, que entre ellas iban, de que hasta ahora no tenemos noticia. O pues no corrieron el Hierro, sacaban esos metales para acomodar sus piedras à sus armas en las hondas, y libes, pues en la dureza, y peso no les ceden nuestras balas. Usaban de ellas en sus guerras, y llamaban las *Higuayas*» (Alonso Barba 1992 [1640]: libro I, cap. XXX, 57).[18]

Vocabulario nativo y problemas de ciencia

El estudio del vocabulario minero nos conduce también a discutir problemas de ciencia y, en particular en el caso de Alonso Barba, la cuestión de la utilización de terminología local y la clasificación de los minerales. Veamos cómo se relacionan estos aspectos.

Según Amorós, la clasificación de minerales y piedras que utiliza Alonso Barba es una ligera modificación de aquella que había predominado durante aproximadamente dos mil años. Efectivamente, la clasificación de Teofrasto, el discípulo y sucesor de Aristóteles (375-287 a. C.), agrupaba los minerales en tres grandes categorías: los metales, las piedras y las tierras. Esta clasificación fue utilizada sin

18. Hemos tratado de este tema en una trabajo anterior, Salazar-Soler 2000: 345-375.

ninguna modificación durante toda la Antigüedad hasta que, en el siglo x, Avicena la modificó pasando a considerar las piedras, los minerales sulfurosos, los metales y las sales. Después de esta clasificación pasamos a la de Alonso Barba, quien establece cuatro grupos: las piedras, las tierras, los jugos y los metales (Amoros 1963: 173-174).

En la obra de Alonso Barba, la diferencia entre las cuatro categorías está basada en criterios simples y fáciles de utilizar: «Los mixtos, que la naturaleza produce en las entrañas de la tierra, o se derriten, ó no: si se derriten, ó son duros, y se llaman piedras: ó blandos, y que facilmente se desmenuzan en pequeñísimas partes, y se llaman tierras; y si se derriten, ó bueltos a su primera forma quedan duros, y aptos a estirarse con el golpe de martillo, y estos son metales; ó no quedan con la dureza, y aptitud dicha, estos son los que se llaman jugos» (Alonso Barba 1992 [1640:12).

Abordaré aquí brevemente su sistema de clasificación porque comporta elementos interesantes para nuestro análisis. En lo relativo a las piedras, Alonso Barba las clasifica en cinco categorías: «A cinco géneros puede reducirse toda la diversidad que hay de piedras; porque si son pequeñas, raras, duras, y que tiene resplandor, y lustre, son las que se llaman preciosas; y si son grandes, aunque sean raras, y su lustre mucho, se reducen a mármoles; si quebrándose se hacen astillas, ó como escamas à Pedernales; si están menudamente granadas, àguijarros; y las que no tiene las señales dichas, à peñas ordinarias» (Alonso Barba 1992 [1640]: 24).

Además de esta clasificación, Alonso Barba incorpora o reconoce toda una serie de piedras que responde a un criterio de clasificación —la calidad de las piedras en donde se «crían» los metales (las gangas)— y a una nomenclatura local: «Pero los Mineros para el conocimiento, y distinción de las piedras sobre que arman, ó se crian los metales, tienen sus nombre, de que usan entre sí ordinariamente. Llaman Quijos a las piedras de casta de guijarros, que participan de Oro, ó Plata, ó otro metal qualquiera, y son de mayor duración, y

fundamento las vetas, que sobre esto arman. *Cachi*, es un genero, como de Alabastro blanco costroso, y facil de quebrar, quiere decir Sal en la lengua general de aqueste Reyno, y llamase así por lo que se le parece; criase en él vetas de metales pacos, mucho Plomo, que este es el nombre entre mineros de la Plata bruta. El *Chumpi*, llamado así por el color pardo, es piedra de casta de Esmeril, con participación de hierro, brilla algo obscuramente, y es dificultoso su beneficio, por lo mucho que resiste al fuego... *Ciques* llaman à las otras piedras que nacen con los metales, ò a sus lados, que también se dicen caxas; son toscas y no muy duras, ni macizas; no participan de metal ordinario, aunque en algunos Minerales, y vetas ricas también se les pega algo de su vecindad. Famosos han sido, y son los *Vilaciques* de este riquisimo Cerro de Potosi, por la mucha Plata que de ellos se ha sacado, y no esta la menor prueba, ò alabanza de su prosperidad sin igual. Vila, significa sangre, ò cosa colorada ò señales pequeñas, que tienen de este color, llaman aquestas piedras *Vilaciques*» (Alonso Barba 1992 [1640]: 24-25).

Como el mismo Alonso Barba indica, muchas de las palabras utilizadas para designar los diferentes tipos de gangas provienen del quechua. Sin embargo, esto no nos autoriza a pensar que el criterio clasificatorio provenga exclusivamente de una tradición prehispánica; lo único que podemos pensar es que Alonso Barba recogió una nomenclatura en uso, en Potosí, a finales del siglo XVI y mediados del siglo XVII, y la incorporó a su sistema de clasificación.

Reflexiones finales

El estudio del vocabulario nos ha permitido aprehender la historia de la minería andina no solamente a partir de sus presupuestos teóricos y técnicos sino sobre todo de sus prácticas.

El proceso de aculturación, tal como lo hemos considerado en este trabajo, no se presenta como un fenómeno en sentido único. La perspectiva que hemos propuesto aquí es aquella de un proceso en doble

sentido, de una dialéctica de intercambios y de apropiaciones culturales. A través del estudio del vocabulario hemos podido ver, por ejemplo, el proceso de mestizaje a nivel de la tecnología. La introducción de técnicas europeas en las minas de Potosí no siempre fue exitosa; recordemos la tentativa de introducción de hornos a fuelle de Castilla. Desde los primeros tiempos se incorporaron elementos indígenas: las *guairas,* por ejemplo. Pero no olvidemos las innovaciones coloniales sobre la base de técnicas prehispánicas: las *guairas* portátiles.

La utilización inmediata y duradera del vocabulario minero quechua y aymara, la mayoría de veces bajo formas hispanizadas, constituye un testimonio del mestizaje cotidiano que se llevó a cabo en las minas andinas a partir del siglo XVI. En este sentido, no olvidemos tampoco el proceso de quechuización de términos españoles.

La experiencia potosina, tal como aparece expresada en el vocabulario, se presenta pues como un doble proceso de andinización y de occidentalización.

Bibliografía

ALONSO BARBA, A.

[1640] Arte de los metales. Ed. facsimilar. Madrid: CSIC.
1992

AMORÓS, J.L.

1963 «Notas sobre la historia de la mineralogía y cristalografía. IV.- La mineralogía española en la época del Barroco: Alonso Barba». *Boletín de la Real Sociedad Española de Historia Natural (G)*, Madrid, pp. 167-186.

BAKEWELL, P.

1984 *Mineros de la montaña roja*. Madrid : Alianza Editorial.

BARGALLÓ, M.

1969 *La amalgamación de plata en Hispanoamérica colonial*. México: s.e.

BARNADAS, J.

1986 *Alvaro Alonso Barba (1569-1662). Investigaciones sobre su vida y obra*. La Paz : Biblioteca Minera Boliviana.

BERTHELOT, J.

1977 «Une région minière des Andes Péruviennes, Carabaya Inca et Espagnole (1450-1630)» [tésis de doctorado inédita]. Paris: EHESS.

1978 « L'exploitation des métaux précieux aux temps des Incas». *Annales*, 33, 5-6, pp. 948-966.

BOUYSSE-CASSAGNE, TH. (ED.)

1997 *Saberes y memorias en los Andes*. Lima: CREDAL/IFEA.

CAPOCHE, L.

[1585] *Relación General de la Villa Imperial de Potosí*. Madrid: Biblioteca de
1959 Autores Españoles.

CIEZA DE LEÓN, P.

[1553] *Crónica del Perú [Primera Parte]*. Lima: Fondo Editorial de la Pon-
1986 tificia Universidad Católica del Perú.

COLE, J.
1985 *The Potosi mita 1573-1700. Compulsory indian labor in the Andes.* Standford: Standford University Press.

ESTENSSORO, J.C.
1996 «Les pouvoirs de la parôle. La prédication au Pérou : de l'évangélisation à l'utopie ». *Annales*, nov.-dic., n.º 6, pp. 1225-1257.

LLANOS, GARCÍA DE
[1609] *Diccionario y maneras de hablar que se usan en las minas y sus labores en*
1983 *los ingenios y beneficios de los metales* [con un estudio preliminar de Gunnar Mendoza y un comentario de Thierry Saignes]. La Paz: MUSEF.

ITIER, C.
S. a. «La propagation de la Langue Générale dans le Sud du Pérou » [manuscrito].

JIMENEZ DE LA ESPADA
[1881-1897] Marcos (comp.) *Relaciones Geográficas de Indias.*
1965 Madrid: BAE, 3 ts.

LANGUE, F. Y C. SALAZAR-SOLER
1993 *Diccionario de términos mineros para América española.* París: ERC.

MENDOZA, G.
1983a «Terminología y tecnología minera en el área andina de Charcas: García de Llanos, un precursor». En: LLANOS, García de. *Diccionario y maneras de hablar que se usan en las minas y sus labores en los ingenios y beneficios de los metales* (1609). La Paz: MUSEF.

1983b «Glosario de voces relativas al trabajo minero». En: LLANOS, García de. *Diccionario y maneras de hablar que se usan en las minas y sus labores en los ingenios y beneficios de los metales* (1609). La Paz: MUSEF.

PETERSEN, G.
1970 «Minería y metalurgia en el antiguo Perú». *Arquelógicas* 12, Museo Nacional de Antropología y Arqueología, Lima.

PIZARRO, P.

[1572] *Relación de su descubrimiento y conquista de los reinos del Perú {...} y*
1986 *del gobierno y orden que los naturales tenían y tesoros que en ella se hallaron y de los demás cosas que en él se han sucedido hasta el día de la fecha.* Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

1965 «Relación del cerro de Potosí y su descubrimiento». En: JIMÉNEZ DE LA ESPADA, Marcos (ed.). *Relaciones Geográficas de Indias*, t. II. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, pp. 357-361.

SALAZAR-SOLER, C.

1997a «Alvaro Alonso Barba: Teorías de la Antigüedad, alquimia y creencias prehispánicas en las Ciencias de la Tierra en el Nuevo Mundo». En: ARES QUEIJA, B. y GRUZINSKI, S. (coords.). *Entre dos mundos. Fronteras culturales y agentes mediadores*. Sevilla: CSIC, pp. 269-296.

1997b «Las huacas y el conocimiento científico en el siglo XVI: a propósito del descubrimiento de las minas de Potosí». En: BOUYSSE-CASSAGNE. *Saberes y memorias en los Andes*. Lima, CREDAL/IFEA, pp. 237-259.

2000 «Plinio historiador de entonces, profeta de ahora: la Antigüedad y las Ciencias de la Tierra en el virreinato del Perú (siglos XVI e inicios del XVII». En: KOHU, K. y S. ROSE (eds.). *La formación de la cultura virreina: la etapa inicial*. Frankfurt-Madrid: Vevuert-Iberoamericana, pp. 345-375.

TANDETER, E.

1992 Coacción y mercado. La minería de la plata en el Potosí colonial, 1692-1826. Buenos Aires: Sudamericana.

[1585] «Tercero cathecismo y exposicion de la Doctrina christiana por sermones»

1985 En: *Doctrina christiana.* Lima: Antonio Ricardo. Madrid: CSIC.

WACHTEL, N.

1971 *La vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la conquête Espagnole.* París: Gallimard.

Acerca de las posibilidades de encontrar huellas de una larga tradición histórica en las fuentes del siglo XVI y XVII

Jan Szemiñski

Uno de los problemas más graves en la historia del Tawantin Suyu (Pusi Suu) en general y del Qulla Suyu en particular es el problema de la larga tradición: ¿existió una tradición que describía acontecimientos anteriores a la conquista cuzqueña de todo el área? Y si existió, ¿dónde pueden encontrarse sus huellas?

Muy pocos cronistas de los siglos XVI y XVII mencionan acontecimientos en Thiya Wanaku[1], y estos, cuando aparecen, siempre están asociados a la creación de la humanidad actual y a un centro de poder. Solamente dos cronistas: Blas Valera, de lo conocido a través de las obras de Anello Oliva (1631), y un autor anónimo de una lista de unos cien reyes peruanos, copiada y redactada por Fernando de Montesinos (1644), conservaron informaciones cuyo valor no ha sido hasta ahora suficientemente estudiado. El autor anónimo, citado por Montesinos, y Blas Valera, citado por Oliva, presentaron datos según los cuales en el siglo XVI se conservaba en el Perú una tradición de un imperio anterior al cuzqueño. Mi propio análisis de sus datos (Szemiñski 1997: 431-488) sugiere que ambas tradiciones provenían del Alto Perú y contenían informaciones sobre los gobernantes de Thiya Wanaku. Es de esperar, entonces, que las fuentes altoperuanas puedan contener huellas de una larga tradición.

1. Justifico la etimología en Szemiñski 1997: 169-171.

Durante una búsqueda en el Archivo Nacional de Bolivia, en Sucre, encontré un documento denominado «Relacion dela provincia delos Pacaxes que imbia El corregidor deaquella provinçia conforme al interrogatorio general que Su Magestad mando embiar» (Archivo Nacional de Bolivia: CACH 1608. 1101). El documento «fue fecho en el pueblo de Caquiauire veynte y dos dias del mes de otubre de mill y seysçjentos y ocho años» y firmado por Don Estevan de Lartan delante del Juan de Rribera «escriuano publico». Contiene la siguiente descripción:

> [5v] Pueblo de Tiaguanaco
> Y desde el pueblo de Viacha al de Tiaguanaco ay siete leguas y vna legua del pueblo de Viacha ay vn rrio que biene corriendo poraquellas pampas que naçe çerca dela cordillera de Chuquiabo enel qual secoxen suches y no tiene otro pescado y çerca del dicho pueblo de Tiaguanaco ay otro rrio que se passa por una puente hecha de palos y piedras malhecha el qual dicho rrio entra en la laguna de Chucuito y se coxe enel pescado rreferido del qual dicho rrio seprouecha el pueblo
> y asi como se entra enel dho pueblo vn tiro de arcabuz del ay dose edifiçios de piedra labrada muchas dellas a manera de lossas de Castilla del tamaño de una bara y otras muy grandes de doçe baras de largo y de ancho y son muy lissas y gruessas
> Y dizen los naturales dela dha prouinçia que no se acuerdan de cossa ninguna mas deque en tiempo antiguo hubo alli unos jigantes que truxeron las dichas piedras al dicho edifiçio y esto se entiende que es verdad porque ay un jigante labrado que el tamaño que se hecha de ver que esta fuera dela tierra es de dos baras en alto por que lo demas esta metido debajo dela tierra y ay vna piedra enel suelo del aposento del
> [6r] dicho edifiçio de treinta pies de quadra y las demas que ay son en mucha cantidad
> Y diçen los yndios antiguos que el ynga hizo cortes enel dicho edifiçio y que hizo medir la tierra desde Quito a Chile y hallo ser la mitad del paraje - Los dichos edifiçios y que para

> señal deellos hizo poner vna piedra grandisima ala entrada del dicho edifiçio y que los españoles por notiçia que tenian de que auia mucho oro alli lo an desbaratado
> yauia enel dho pueblo en tiempo dela visita general ochoçientos y sesenta y ocho yndios tributarios y por la ultima que hizo Pedro Correa pareçe auer seteçientos y quinze yndios.

El texto citado contiene una descripción geográfica y tributaria del pueblo y, además, una descripción de las ruinas de Thiya Wanaku. Dentro de dicha descripción se encuentran dos fragmentos atribuidos por el autor a la tradición oral.

No está claro de qué tradición oral indígena provienen las informaciones citadas: si de Thiya Wanaku, una reducción colonial, si de Caquiaviri, o si de toda la provincia de los Pacaxes. Si obviamos los comentarios del corregidor y las informaciones sobre las actividades españolas, las informaciones de la tradición oral se reducen a las siguientes afirmaciones:

> 1) Y dizen los naturales dela dha prouinçia que no se acuerdan de cossa ninguna mas deque en tiempo antiguo hubo alli unos jigantes que truxeron las dichas piedras al dicho edifiçio.
>
> 2) Y diçen los yndios antiguos que el ynga hizo cortes enel dicho edifiçio y que hizo medir la tierra desde Quito a Chile y hallo ser la mitad del paraje - Los dichos edifiçios y que para señal deellos hizo poner vna piedra grandisima ala entrada del dicho edifiçio y que los españoles por notiçia que tenian de que auia mucho oro alli lo an desbaratado.

Para analizar estas informaciones como datos de una tradición oral andina, es necesario reconstruir primero lo que oyó el corregidor como autor de la «Relación». En los dos fragmentos citados, hay ciertos conceptos claves para entender su contenido: «naturales de la dicha provincia», «tiempo antiguo», «gigantes», «indios antiguos», «ha-

cer cortes», «medir tierra», «Quito», «Chile», «mitad del paraje», «poner piedra grandísima».

Dice Bertonio: «Natural del Cuzco, de Iuli, de Roma &c. Cusco marcani, Romana yuriri &c. + De donde eres natural? Cauqui marcata? vel Cauqui marcanita?» (1984 [1612]: 1: 318); «Marcani. Morador del pueblo, o natural: Suli marcani: Natural de Iuli» (2: 217).

En las citas del vocabulario aymara se revelan los conceptos de *marka* y *markani*, correspondientes al *llaqta* y *llaqtayuq* del quechua sureño. Las palabras *llaqta* o *marka* no implican ninguna dimensión territorial o administrativa: pueden ser un caserío o un país entero, mientras se les atribuyan un gobierno y una o más divinidades comunes para todos los habitantes de las mismas. Como lo demostró Gerald Taylor (1987: 30-31), *llaqta* puede describir también el territorio de un pueblo, e incluso a un dios, dueño de aquel pueblo. *Llaqtayuq* puede entonces significar lo mismo que un *wak'ayuq*: 'el que rinde culto a una divinidad'. Para el autor, *llaqtayuq* podría ser entonces un equivalente andino de idólatra. ¿Ocurría lo mismo con el *markani* aymara? ¿La frase «los naturales de la provincia» se entendió originariamente como los que rendían culto a las divinidades locales de la provincia, y se creían descendientes y adoradores de la *wak'a* principal del grupo?

Los *markani* hablaron del tiempo antiguo. Bertonio informa: «Antiguamente: Nayra, hualu, micca, vel nayra pacha: &c.» (1612: 1: 55); «Nayra: Primero, o Primeramente. Nayra pacha, micca, vel hualu pacha: Antiguamente», «Nayra; Ojo o ojos dela cara» (1612: 2: 231); «Nayra, Vn grano de alguna semilla» (1612: 2: 232); «Hualu, Micca, Nayra: Antiguamente; Hualu pacha: Idem; Hualuru: Anteayer» (1612: 2: 145).

Nayra pacha era entonces 'el tiempo antiguo', pero al mismo tiempo 'el primero', el que da comienzo, como la semilla. Junto con el significado de *nayra* 'ojos', se asocian los significados de 'presencia'. *Nayra pacha* sería el primer tiempo de la existencia.

En aquel tiempo existieron los gigantes. El autor de la relación conectó la existencia de los gigantes con las esculturas que se encontraban en el lugar. Sin embargo, según los naturales, fueron los gigantes quienes trajeron las piedras de los edificios de Thiya Wanaku.

Bertonio anotó: «Gigante: Haque maasa, vel Imaasi» (1612: 1: 250); «Haque maasa. Fantasma, o Gigante de alta estatura» (1612: 2: 121).

Haqi significa 'gente o persona'; *maasa* significa 'uno nuestro'. El verbo *ima-* fue traducido por Bertonio (1612: 2: 173) como «guardar, esconder y también sepultar». *Ima-ya-si-* sería 'uno que se hace sepultar, guardar o esconder'. Ambos significados parecen referirse a unos antepasados primarios. Las traducciones españolas ofrecidas por Bertonio y por el corregidor indican la presencia de un mito, que atribuía a los antepasados los rasgos de ser grandes. Hay otras posibilidades de interpretar las mismas expresiones, si se leen las palabras aymaras apuntadas por Bertonio: «Haque masa, vel Imaasi» como «haque maasa vel haque imaasi», o «haque maasi». La expresión *haqi masa* significaría 'un grupo de dos personas que trabajan juntas' y *haqi masi*, 'semejante al hombre, ser humano'. En ambos casos, las interpretaciones nos remiten a un mito, a la época de los antepasados y los gigantes.

Sin embargo, en Qulla Suyu existió también otro término traducido por la gente del lugar como gigantes. Don Joan de Santa Cruz Pacha Cuti Yamqui Salca Maygua (1999 [1615]: f39v) apuntó que:

> y assi el d[ic]ho guascar ynga despacha mensaJero[s] atodo su Rey[n]o de tabantin Suyo, hasta chile coquimbo tucm[an] chiri gua es, y a los andes de calla baya, y a los haton runas q[ue] son gigantes, y a los andes, y alfin. dentro de poCos dias, a[cu]den de todo el Rey[n]o tantos, sin quentos, de hombres de guerra.

Según el autor, *hatun runa* son 'gigantes'. Los lexicógrafos traen significados menos sorprendentes: Gonçalez Holguin (1952 [1608]:

155) escribe: «Hatun runa çuni runa. Hombre alto de cuerpo», «Hatun runa. Hombre basto, o labrador mitayoc o aldeano que no es de la ciudad». Por su parte, Ricardo (1951 [1586]: 43) consigna: «Hatun runa. Indio aldeano de alquile», y Santo Tomás (1951 [1560]: 239): «Atun runa-hombre trabajador, o jornalero». Bertonio (1984 [1612]: 2: 124), además, señala: «Hathutha, Tulitha: Ocuparse, entender en algo».

Esto daría a la expresión *hatun runa* el significado de *hathu-n runa* 'trabajador, jornalero', tal cual lo apuntó el primer lexicógrafo quechua. ¿Quiénes, entonces, habían traído las piedras a las construcciones de «Thiya Wanaku»: los gigantes o los trabajadores mandados por un poder central? ¿Cuándo y cómo nació el significado de 'gigantes'? ¿Se trata de un malentendido entre el castellano y el quechua oficial del siglo XVI, o de un error de traducción entre el quechua y el aymara, incluso anterior? El término *hatun runa*, aparece, por ejemplo, en la obra de don Phelipe Guaman Poma de Ayala con el sentido de 'tributario' (1615: 575, 589] e 'indio bajo' (1615: 855, 869). Es así que para entender la información de los *markani*, oída por el corregidor, es más importante buscar aquellas menciones de los *hathun runa* que hablan del pasado anterior al siglo XVI. Montesinos, resumiendo a un escritor anónimo, fuente de sus informaciones sobre los reyes preincas, anotó las siguientes informaciones sobre la aparición de los *hathun runa* en el Perú:

> [12] estando Pues El Rey del cuzco y los Señores sus suegros aperçiuiendose para el casa
> mien
> [13] miento llegaron grandes tropas de Gentes sin horden de guerra ni de campo formado y se pussieron sobrela çiudad del cuzco La vista de tanta gente pusso en gran Turbazion al manco capac y a sus suegros y alos que conellos estauan y lo que mas les admiraua hera que porlos Andes y de Haçia la prouinçia delos Collas que entonçes hauia enellas Poca gente saliesse tanto numero della
> Manco mostro enesta ocassion su generosso y valiente co-

raçon dispusso Su gente con buen horden y la rrepartio e n puestos fuertes y prominenttes dandoles hordenes alos capitanes quales havian de acometter Primero y quales en segundo y tterçero lugar dexando | otros para acudir ala mayor nezesidad admirados quedaron los señores de ver al Rey tan animosso y diligente Y siempre le acompañaron a todas las facçiones y mucho maS Admiraçion causso alas tropas de Genttes de ver aquellas preuençiones

y hauiendo enttendido el intento los mas prinçipales dellos fueron adonde estaua El Rey y le dixeron que ellas no venian ha hazer guerra ni mal alguno sino solamente a buscar tierras buenas adonde viuir y sembrar y criar ganados y los corredores y espias que Manco Capac hauia Ymbiado dixeron lo mismo con q[ue] se entero de lo çierto y le señalo haçia El norte [tachado: a estas gentes] Lugares y haçia el mediodia [tachado: ¿con que se?] y asi se esparçieron aquellas gentes por diuerssas Partes

Sin

[14] Sin hazer daño en perssona alguna aunque conla hambre que trayan destruyeron las sementeras y lleuaron las ovexas que hallaron y tardaron en passar Seis | o siette dias-

Prendieron los del cuzco a muchos destos u otros Se quedaron de Su voluntad a seruir al manco Capac specialmente se afiçionaron al Rey algunos obreros que venian Entreestas Gentes heran hombres muy altos y de fornidos miembros otros se ofrezieron al Rey Para labralle las tierras y campos y son los Atumurunas que hasta oy tienen enel Piru nombre de gente comun y Vmilde y que su empleo es solo en labranza [2]

los demas Pasaron adelante y se fueron quedando en Poma cocha Quinoa Guaitara, los llanos y chachapoyas y muchos dellos no se saue con que fin hiçieron Canoas y se embarcaron porel Rio de Apurima - llamado Marañon como afirman los Amautas para irsse porel rio avaJo en sus balsas-

Por tradiçion Antequissima diçen los Indios del distrito dela Audiençia de Quito que por la vanda del mediodia o sur y

2. El énfasis es mío.

> por la del Septemtrion vinieron diuersas Vezes grandes tropas de gentes asi por tierra como por mar y poblaron las costas del mar Oçeano y entraron Por la tierra firme adentro con que se llenaron estos esparçidos Reynos que llamamos Piru, el Como dixe Enel capitulo c del libro Prim[er]o-
>
> Con
> [15] Conla nouedad y alboroto dela venida de tantas gentes Barbaras al cuzco los Señores que hauian Venido alas fiestas Se rretiraron a sus Prouinçias y enellas rrecoxieron muchos delos adbenediços dandoles tierras,
>
> Passose enesto mucho tiempo y en el murieron estos Señores y el gran Manco Capac sin hauer dado Resoluçion a lo prometido de Su casamiento murió de Zinquenta años a los treinta de Su rreynado con mucho Sentimiento de sus Vassallos. (Montesinos 1644: 12-15)

El fragmento precedente refleja la confusión entre *hathun runa* con un obrero y *hatun runa* con un ser humano grande. Sin embargo, establece la presencia de los *hathun runa* como miembros de ciertos linajes ya en la época de Manqu Qhapaq, primer rey humano en la larga lista del autor anónimo. Por tanto, es lícito constatar que la tradición oída por el corregidor entre los *markani* de su provincia hablaba de los *hathun runa*, quienes habían traído las piedras a las construcciones de Thiya Wanaku.

Sin embargo, las informaciones apuntadas por el corregidor no explican cuáles fueron las causas por las que los *hathun runa* trajeron dichas piedras. A pesar de ello, la estructura de la descripción de los edificios de Thiya Wanaku ofrece ciertos indicios. La secuencia consiste en lo siguiente:

1) Una descripción de las ruinas hecha por el corregidor.

2) La constatación atribuida a los naturales, ya analizada:

> Y dizen los naturales dela dha prouinçia que no se acuerdan de cossa ninguna mas deque en tiempo antiguo hubo alli unos jigantes que truxeron las dichas piedras al dicho edifiçio.

3) La constatación del corregidor, el cual evalúa la veracidad de la información sobre los gigantes:

> [...] y esto se entiende que es verdad porque ay un jigante labrado que el tamaño que se hecha de ver que esta fuera dela tierra es de dos baras en alto por que lo demas esta metido debajo dela tierra y ay vna piedra enel suelo del aposento del [6r] dicho edifiçio de treinta pies de quadra y las demas que ay son en mucha cantidad.

4) Otra mención de las informaciones de los naturales, esta vez llamados «indios antiguos»:

> Y diçen los yndios antiguos que el ynga hizo cortes enel dicho edifiçio y que hizo medir la tierra desde Quito a Chile y hallo ser la mitad del paraje - Los dichos edifiçios y que para señal deellos hizo poner vna piedra grandisima ala entrada del dicho edifiçio
> y que los españoles por notiçia que tenian de que auia mucho oro alli lo an desbaratado.

La segunda mención de la tradición oral proviene de unos «indios antiguos», en este caso simplemente viejos, los cuales sabían de qué manera los españoles habían buscado oro en el lugar. Sin embargo, no sabemos si fueron testigos de aquellas búsquedas, ya que, considerando que un testigo conciente hubo de tener por lo menos entre 13 y 15 años en los años 1540-1545, es decir, cuando probablemente los españoles comenzaron a arruinar los edificios, en el año 1608, año de la «Relación», tendrían 75 años, lo que justifica el calificativo de «indios antiguos».

Si descartamos de la secuencia los comentarios del corregidor, resulta que, en la tradición original sobre el lugar, la información sobre los hathun runa como ejecutores de los trabajos es seguida inmediatamente por la información sobre el Inca.

¿Qué hacía el Inca en dicho edificio? ¿Qué significa la expresión «hizo cortes»? Los vocabularios coloniales castellano-quechua y cas-

tellano-aymara no contienen ni la palabra «cortes», ni la expresión «hacer cortes».

Sebastián de Covarrubias (1989 [1611, 1674, 1943: 364) explica:

> CORTES. El ayuntamiento de las ciudades y villa que tienen voto para proponer y decretar lo que parece convenir al reyno y al rey, y para concederle los servicios ordinarios y extraordinarios. Y los nombrados por sus ayuntamientos, se llaman Procuradores de Cortes.

Su aclaración permite encontrar en los vocabularios las siguientes entradas:

Bertonio: «Ayuntarse. vide Iuntarse. Ayuntamiento. Tantasiña, corisiña, mathapiña, quentaña.» (1984: [1612]: 1: 83); «Corsisitha, Iuntarse de diuersas partes cosas animadas, y inanimadas, Ro. Neutro» (2:52); «Mathapitha: juntarse, adunarse. Mathapaatha: Azer que se junten» (2: 219); «Tantatha, Coritha, Mathapaatha Iuntar en vn lugar Ganado, Hombres, Plata, Ropa &c» (2: 336).

Gonçalez Holguin, por su parte, consigna lo siguiente: «Ayuntamiento de personas. Tantanacuy huñunacuy huñucay» (1952 [1608]: 427); «Huñuni huñuycuni tantani huc huaycuni. Juntar en vno cosas o animales y personas» (203); «Tantani. Iuntar congregar gente, o cosas. Tantanacuy congregacion. Tantachini. Hazer juntar o mandarlo» (337).

Las entradas permiten constatar que «hacer cortes» corresponde a la raíz *tanta-* en las lenguas quechua y aymara, o a la raíz *huñu-* en quechua.

De hecho, en el capítulo 23 del Manuscrito de Huarochirí (1598, 1608) se describe una reunión, llamada en el texto mismo con la raíz *tanta-*. La misma raíz aparece también en forma de *tanta-na-ku-y* en el capítulo 2 del mismo Manuscrito. En ambas reuniones participan los dioses llamados *wak'a willka* (capítulo 2), o *wak'a willka* y *llaqta* (capítulo 23).

Según la «Relación» de 1608, el Inca celebraba sus cortes, es decir se reunía con los representantes de las *llaqta* o *marka*, en Thiya Wanaku.

Gabriela Sternfeld (1999) analizó un cúmulo de 57 reuniones, descritas en la tradición oral conservada por Betanzos (1551), y llegó a la conclusión de que, en la época del imperio cuzqueño, tales reuniones habían servido para negociar, entre el poder central (el Inca) y los señores de las provincias, la destinación de la mano de obra, la cantidad de la misma y el tiempo de trabajo requeridos. Sin embargo, las tradiciones que hablan sobre los Incas del Cuzco no mencionan asambleas con la participación del Inca que se desarrollen en otros lugares que no sean la capital cuzqueña (lo cual no excluye que quizás sí las haya habido). Por ejemplo, en el capítulo 23 del Manuscrito de Huarochirí, la reunión se celebra en el Cuzco, ya que participa el Inca en persona. En el otro caso, del capítulo 2, la reunión es convocada por una diosa y se celebra en su sede, la provincia de Huarochirí.

En fin, el hecho de que «el ynga hizo cortes enel dicho edifiçio» de Thiya Wanaku puede interpretarse (aunque no necesariamente) como indicio de que Thiya Wanaku fue el centro del poder del Inca, y el «edificio» servía precisamente para «hacer cortes».

Pedro de Cieça de León (1986 [1553], cap. CV: 284) anotó una tradición parecida sobre Thiya Wanaku:

> Y assí se tiene, que antes que los Ingas reynassen con muchos tiempos, estauan hechos algunos edificios destos: porque yo he oydo afirmar a Indios, que los Ingas hizieron los edificios grandes del Cuzco por la forma que vieron tener la muralla o pared que se vee en este pueblo. Y aun dizen más, que los primeros Ingas practicaron de hazer su corte y asiento della en este Tiaguanaco. También se nota otra cosa grande y es, que en muy gran parte desta comarca no ay ni se veen rocas, canteras, ni piedras donde pudiessen auer sacado las muchas que vemos. Y para traerlas no deuía juntarse poca gente. Yo pregunté a los naturales en presencia de Juan de

> Vargas (que es el que sobre ellos tiene encomienda) si estos edificios se auían hecho en tiempo de los Ingas: y riéronse de esta pregunta, afirmando yo la dicho: que antes que ellos reynaseen estauan hechos: más que ellos no podían dezir ni afirmar quién los hizo: mas de que oyeron a sus passados que en vna noche remaneció hecho lo que allí se vía. Por esto, y por lo que también dizen auer visto en la ysla de Titicaca hombres baruados,[3] y auer hecho el edificio de Vinaque semejante gente, digo que por ventura pudos ser que antes que los Ingas mandassen, deuío de auer alguna gente de entendimiento /fol. 130/ en estos reynos, venida por alguna paret que no se sabe, los quales harían estas cosas, y siendo pocos y los naturales tantos, serían muertos en guerras.

¿Qué significa la expresión «los primeros Ingas practicaron de hazer su corte y assiento della en este Tiaguanaco»? Obviamente, pienso que la respuesta tiene que ser la misma. En el texto de Cieça de León, a diferencia de la tradición oída por el corregidor, aparecen dos categorías de Incas: los primeros y los cuzqueños. «Primeros Incas», corresponde a la siguiente expresión aymara: *Nayra Inqa*,[4] es decir, los que antecedieron a todos los demás. Así, resulta que también Pedro de Cieça de León oyó una tradición sobre los Incas anteriores a los Incas del Cuzco. En dicha tradición fue importante afirmar que fue en Thiya Wanaku donde residía la corte del Inca.

Los informantes del corregidor asociaron dos hechos: por un lado, que el Inca «hizo cortes» en Thiya Wanaku y, por otro, que el Inca

> hizo medir la tierra desde Quito a Chile y hallo ser la mitad del paraje - Los dichos edifiçios y que para señal deellos hizo poner vna piedra grandisima ala entrada del dicho edifiçio.

La secuencia recién mencionada no establece ningún orden entre las acciones. Obviamente tuvo que haber «hathun runa-s», «Inca», «Chile y Quito» para «medir tierra» y «hacer cortes».

3. Wira qucha-s obviamente, es decir creadores y no españoles.

4. Justifico la etimología en Szemiński 1997: 201-202.

Pero, ¿qué significa «medir» en la expresión «medir tierras»? Juzgando por el contenido de la información, no se trata de medir tierras en el sentido de amojonar las propiedades, ya que tales actividades no afirmarían que Thiya Wanaku fuese «la mitad del paraje» entre Quito y Chile. En cambio, podría tratarse de medir la distancia, es decir, la longitud del camino entre Thiya Wanaku y Quito, y entre Thiya Wanaku y Chile, y esto demostraría que Thiya Wanaku se encontraba a mitad del camino entre las dos provincias finales. Sin embargo, Chile siempre designa una provincia y nunca un lugar determinado. En tal caso, dentro de la información estudiada, tampoco Quito puede referirse a la ciudad y, por tanto, tiene que referirse a una provincia. Sabemos que tanto Quito como Chile jamás fueron centros del Imperio Inca. Si el acto de «medir tierras» implica un punto de partida en el cual uno comienza la actividad de medir, entonces, en la tradición contada al corregidor, Thiya Wanaku tendría que ser el punto de partida. Dicho punto estaba marcado por una piedra grande, la que se encontraba en «la mitad del paraje». En aymara, su nombre debería ser Taypi Qala y, en quechua, Chawpi Rumi, de acuerdo a los significados apuntados por los lexicógrafos coloniales:

Bertonio (1612/1984: 2: 340):

> Taypi. Cosa que esta en medio. [...] Taypirana: Lugar del medio, o lo que esta en medio de alguna llanada, o cerro, o pueblo. Taypirana yapu. Chacara que esta en medio de otras. Taypirana vta. Casa en medio del pueblo.
>
> Gonçalez Holguin (1608/1952: 99) consigna: «Chaupi. Mitad, o el medio de cosas o lugares o tiempo, o obra».

Y, de hecho, el mismo nombre Taipicala es mencionado por Bernabé Cobo (1653/1956: libro XIII, capítulo XIX: 194-195):

> El nombre que tuvo este pueblo antes que fuese señoreado de los Incas era Taipicala, tomado de la lengua aimará, que es la materna de sus naturales, y quiere decir «la piedra de

> en medio»; porque tenían por opinión los indios del Collao que este pueblo estaba en medio del mundo.

Así, vemos que, según Cobo, Taypi Qala fue el nombre original del Thiya Wanaku. Ambas tradiciones, la más temprana apuntada por el corregidor y la más tardía apuntada por el jesuita, ubican a Thiya Wanaku en el *taypi*, o *chawpi*, que describen el centro, y no la mitad como lo entendió el corregidor.

Aquí no tiene mayor importancia discutir si el nombre de Taypi Qala correspone a una piedra en Thiya Wanaku, a un edificio, o a todo el asentamiento.

Existe una tradición más, que conecta a los Incas antiguos o primeros con un edificio de Thiya Wanaku, el famoso Akapana. Don Phelipe Guaman Poma de Ayala (1987 [1615]: 146) en la descripción del «Primero Capitán» anotó:

> [...] ylos capitanes que fue ynfantes hijos delos rreys yngas pasados y desus famosos hechos y deotros capitanes hijos y nietos de los grandes señores y principales destos rreynos de los chinchay suyos. ande suyos colla suyos condesuyos balerosos hombres enla guerra y batalla q[ue] no se escriue por ser proligidad de q[ue] fueron mas estimados gauilanes leones ticres y sorras buytres dizen q[ue] de un salto saltaua una pena grandicimo bolaua mas q[ue] gauilan y anci se llamaron acapana pues q[ue] benciero[n] a todo chile y tubieron sugeto por ellos fue rrey ynga rreyno eneste rreyno.

Don Phelipe Guaman Poma entendía que el nombre de los capitanes fue «acapana» es decir *akapana*: «Celajes o arreboles de la mañana» (Gonçalez Holguin 1952 [1608]: 12), lo que seguramente refleja la pronunciación del nombre y no necesariamente el significado. Los capitanes Akapana fueron «hijos de los rreys yngas passados». Gonçalez Holguin (1952 [1608]: 617) anotó: «Passada cosa. Ñaupacak yallikcak».

La etimología de Gonçalez Holguín confirma que los Incas pasados mencionados por Don Phelipe Guaman Poma de Ayala fueron

los *Ñawpa Inqa*, la variante quechua de la forma aymara *Nayra Inqa*. La denominación «hijos» no siempre se refiere a hijos y muy frecuentemente significa fieles o siervos, como en el título del Inca: Intip Churin Killap Wawan, Hijo de Sol, Hijo de la Luna. De esta manera, pienso que los Akapana mencionados pueden ser una huella de Thiya Wanaku.

Volviendo a la tradición apuntada por el corregidor, uno puede medir las distancias, desde el término más alejado hasta el centro, o a la inversa.

Los lexicógrafos anotaron varias expresiones para «medir». Bertonio, por ejemplo, consigna las siguientes: «Medir: Tuputha, Tupuratha, Camatha, Camaratha, Son verbos generales» (1612/1984: 1: 311); «Medida: Tupu, Tupuña, Chimpu, Cama, &c» (1: 312); «Camatha; Medir con vara, o hanega, açumbre, soga: &c» (2: 35); «Chimpu, Sanampa. Señal de la medida que ha de tener algo. Chimputha. Señalar la medida con algun hilo, o con otra cosa» (2: 82); «Tuputha, Actiuo: Medir con qualquiera genero de medida cosas de paño, semillas, y vino, y cosas semejantes. +Camatha. Idem.» (2: 365); «Tupuquipatha: medir toda vna chacara &c.» (2: 365); «Tupu, vel Cama: La medida. Tupu. Legua de camino a la medida del Inga» (2: 365).

Por su parte, Gonçalez Holguin anota:

> «Medir. Tupuni tupurcayani. Medida. Tupu, y la legua. Medida de vna braça. Huc ricratupu» (1608/1952: 584); «Tupu. Medida de qualquiera cosa. Allpa tupuk apu, o çequek apu. El medidor o repartidor de tierras. Tupu. Legua» (347); «Tupuni. Medir algo con vara, o medida» (347).

Sus datos indican que la palabra panandina para «medir», para diferentes tipos de medidas, y para medir diferentes dimensiones fue el *tupu*. Sin embargo, quiero resaltar de los datos de Gonçalez Holguin lo siguiente: «Allpa tupuk apu, o çequek apu. El medidor o repartidor de tierras» (1952 [1608]: 347)».

Así, si consideramos la raíz *ziq'i* en quechua o *siqi* en aymara, y nos remitimos nuevamente a los vocabularios, en Gonçalez Holguin encontramos: «Ceqque. Raya linea termino» (1952 [1608]: 81); «Ceqqueni. Rayar linear deslindar. Ceqquena. Ynstrumento para rayar. Ceqquesca. Cosa rayada» (82). Y en Bertonio:

> Seketha, Hichitha, vel Sekejatha, Hichijatha, Rayar hazia lo ancho. Sekusutha: Rayar començando de abaxo hazia arriba. Sekentatha: Rayar de arriba hazia abaxo. Sequequipatha: Rayar al derredor de algo, como quando señalan la bola jugando a los bolos, o hazer vn circulo con el compas, o otra cosa. Seketha, vel Hichita; La raya. (1984 [1612]: 2: 315)

Es la misma raíz que sirvió a T. R. Zuidema en el Cuzco para redescubrir y describir el sistema de *ziq'i* [1962]. Así mismo, en el Manuscrito de Huarochirí, en el capítulo 14, la frase pronunciada por el dios Cuni Raya al Inca Huayna Cápac, «cay pachata sequison», tiene exactamente el mismo significado que la información de los «indios antiguos» de la «Relación» de 1608. «Kay pachata zi'qisun» significa «dividamos esta tierra o este mundo con rayas», o «marquemos este mundo con los ziq'i». La frase permite identificar también el mundo que el Inca hizo medir: fue el Aka Pacha o, en quechua, Kay Pacha, este mundo, definido así por Bertonio: «Tierra, o suelo por donde andan los viuientes: Aca pacha vraque» (1984 [1612]: 1: 448); «Pacha: Tiempo», «Pacha si se pospone a Alakh, o a Aca, o a Mancca, significa el cielo, y la tierra, y el infierno, segun le procede» (2: 242).

La pregunta por el significado del acto de dividir el Aka Pacha con los *ziq'i* requiere de una investigación muy larga, ya que la expresión Aka Pacha o Kay Pacha puede referirse a este mundo, como es más usualmente entendida, o a una imagen astronómica y celestial. En el primer caso, la información significa que el Inca estableció un sistema de *ziq'i* centrado en Thiya Wanaku. Para el segundo caso, sin embargo, es necesaria una investigación arqueoastronómica (cfr. Sullivan 1996) que excede los límites de este trabajo.

Con los datos reunidos hasta aquí, nos preguntamos: ¿pudo ser Thiya Wanaku centro de un sistema de *ziq'i*? Considero que la información no deja dudas de que se trató del centro de todo el sistema, y no de un subcentro local. Los *ziq'i* de Thiya Wanaku debieron alcanzar Quito y Chile, aunque no sabemos si los alcanzaron como límites externos del sistema o como partes internas del mismo. Lo que sí sabemos positivamente es que existió un sistema de *ziq'i* que incluía Chile y Quito, que correspondió al Imperio Incaico, con su centro en Kuri Kancha[5] (Cuzco). Y justamente los «indios antiguos» informantes del corregidor afirmaron que hubo un tiempo en que Thiya Wanaku había sido centro del mundo y centro de un sistema de *ziq'i*. Tal hecho explicaría la presencia de los *ziq'i* no solamente en Chipaya (Wachtel 1990) sino en todo el territorio de la epoca Wari-Thiya Wanaku. No fueron, pues, los cuzqueños sino la gente de Thiya Wanaku quienes crearon y divulgaron el sistema de los *ziq'i*. La tradición en ambos casos los llamaba Incas.

Resulta, entonces, que los viejos de la provincia de Pacaxes conocían tradiciones orales en las que se mencionaba Thiya Wanaku como la sede del Inca, centro del sistema de los *ziq'i*. Sus tradiciones describían una división de gente en linajes, donde los llamados *hathun runa*, o quizás mejor los *hathun haqi* en aymara, fueron obligados a entregar trabajo a la autoridad central o imperial. Las cantidades de trabajo entregadas, sus fechas y modalidad debieron ser definidas a través de un proceso de negociación celebrado en las cortes.

En la secuencia de asociaciones: «Thiya Wanaku», «edificios», «gigantes», «Inca», «hacer cortes», «medir tierras», «centro entre Quito y Chile» y «piedra grande», hay tres elementos de status palpable: «Thiya Wanaku», «edificios» y «piedra grande», los cuales están identificados en el terreno con un área, unas construcciones y una piedra. Los demás componentes de la secuencia son puramente orales. El malentendido entre gigantes y obreros de las construccio-

5. Justifico la etimología en Szemiñski 1997: 149-150.

nes parece testificar un proceso largo de transmisión y un cambio lingüístico. Sin embargo, el malentendido sugiere que otros componentes de la tradición son igualmente antiguos.

El único imperio anterior al cuzqueño y con centro en Thiya Wanaku fue el imperio de Thiya Wanaku. La tradición oral de los habitantes de la provincia de Pacaxes lo describió como un imperio del Inca, con las siguientes características: división hereditaria de obligaciones, entrega de mano de obra negociada entre el Inca y las autoridades locales, creación de un sistema de *ziq'i*. Solamente las fronteras de dicho imperio ya no fueron recordadas por los informantes, y por esto se le atribuyeron las fronteras cuzqueñas. Por los datos que tenemos, la influencia de Thiya Wanaku en el Noroeste argentino y en las tierras contiguas chilenas sugieren que, dentro de la descripción de los límites, la parte chilena puede corresponder a una tradición original. De esta manera, solo Quito sería una interpolación originada en una tradición posterior que hablaba sobre los cuzqueños.

En resumen, sostengo que la tradición apuntada por el corregidor en 1608 contenía informaciones sobre el primer imperio incaico: el de Thiya Wanaku, sobre su organización y su expansión. Así pues, la búsqueda de largas tradiciones orales tiene sentido y puede brindarnos datos interesantes, pero bajo ciertas premisas, a saber: (a) el investigador debe admitir que una tradición oral, a pesar de todas sus limitaciones, puede conservar datos sobre un pasado muy lejano; (b) el investigador debe verificar los significados del texto en español, a través de la retraducción de los términos al quechua y al aymara andinos.

Bibliografía

ANELLO OLIVA S. J., Giovanni
[1631] *Historia del reino y provincias del Perú y vidas de los varones insignes de*
1998 *la Compañía de Jesús*. Edición, prólogo y notas de Carlos M. Gálvez Peña. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

BERTONIO, Ludovico
[1612] *Vocabvlario dela lengva aymara*. Cochabamba: CERES.
1984

BETANZOS, Juan de
[1551] *Suma y Narración de los Incas*. Transcripción, notas y prólogo de
1987 María del Carmen Martín Rubio. Madrid: Atlas.

COVARRUBIAS, Sebastián de
[1611, 1674, 1943] *Tesoro de la lengua castellana o española*. Edición de Mar-
1989 tín de Riquer. Barcelona: Alta Fulla.

GONÇALEZ HOLGUIN, Diego de la Compañía de Iesus, natural de Caçeres
[1608] *Vocabvlario dela lengva general de todo el Perv llamada lengua Qqui-*
1952 *chua, o del Inca. Compvesto por el Padre &, Impresso en la Ciudad de los Reyes Por Francisco del Canto Año MDCVIII*. Nueva edición con prólogo de Raúl Porras Barrenechea. Lima: Instituto de Historia de la UNMSM.

GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe
[1615] *Nueva crónica y buen gobierno*. Edición de John V. Murra, Rolena
1987 Adorno y Jorge L. Urioste. Historia 16, Crónicas de América 29, Madrid.

LARTAN, Estevan de
[1608] *Relacion dela provincia delos Pacaxes que imbia El corregidor deaquella provinçia conforme al interrogatorio general que Su Magestad mando enviar*. Archivo Nacional de Bolivia CaCH 1608.1101 1.

MONTESINOS, Fernando de
[1644] «Ophir De españa. Memorias Historiales I politicas del pirv. vaticinios de sv descvbrimiento i conversion por los reies chatolicos i

singvlares epitetos qve por ello se les da en la sagrada escriptvra Al rei N[uestro S[eñor] Philipo IV el grande monarca de anbos mvndos avtor el liz[encia]do d. Fernando montesinos presbitero natvral de osuna, 1644», Biblioteca Universitaria de Sevilla, ms. 332-25.

RICARDO, Antonio

[1586] 1951 *Vocabulario y phrasis general en la lengua general de los indios del Perú, llamada quichua y en la lengua española, El más copioso y elegante que hasta agora se ha impresso. En los Reyes. Por Antonio Ricardo. Año de MDLXXXVI.* 5ª ed. publicada con prólogo y notas de Guillermo Escobar Risco. Lima: Instituto de Historia de la UNMSM.

SANTA CRUZ CUTI YAMQUI SALCA MAYGUA, Joan de

[1615?] 1998 *Relacion de antiguedades deste Reyno del Piru.* Introducción, paleografía e índice de Jan Szemiñski, Bet Shemesh.

SANTO TOMÁS, Fray Domingo de

[1560] 1951 *Lexicon o vocabulario de la lengua general del Perú, por el maestro.* Edición facsimilar publicada, con un prólogo, por Raúl Porras Barrenechea. Lima: Instituto de Historia de la UNMSM.

STERNFELD, Gabriela

1999 «Toma de decisiones laborales en la corte cuzqueña de los siglos XV y principios del XVI, según las tradiciones orales apuntadas por Juan de Betanzos», ponencia presentada en el IX Congreso de la Federación Internacional de Estudios de América Latina y el Caribe, Universidad de Tel Aviv, 12-15 de abril de 1999, ms.

SULLIVAN, William

1996 *The secret of the Incas: myth, astronomy and the war against time.* Nueva York: Crown Publisher Inc.

SZEMIÑSKI, Jan

1997 *De las vidas del Inka Manqu Qhapaq. Manqu Qhapaq Inkap kawsasqankunamanta.* Trujillo: Ediciones de la Coria, Fundación Xavier de Salas.

TAYLOR, Gerald

1987 *Ritos y tradiciones de Huarochirí del siglo XVII.* Estudio biográfico sobre Francisco de Avila de Antonio Acosta. Lima: IEP-IFEA.

VALERA, Blas: véase Anello OLIVA.

WACHTEL, Nathan

1990 *Le Retour des Ancêtres. Les Indiens Urus de Bolivie xxe- xvie siècle. Essai d'histoire rérgressive*, NRE. París: Gallimard.

ZUIDEMA, Tom Reiner

1962 *The ceques System of Cuzco. The Social Organization of the Capital of The Inca*. Leiden: E. J. Brill.

Manuel Bautista Pérez: Un exemple d'ambiguïté marrane

Nathan Wachtel

Lors de l'autodafé du 23 janvier 1639, à Lima, figuraient 73 condamnés, parmi lesquels 63 judaïsants, dont 11 étaient destinés au bûcher. La répression de ce qui fut appelé la «Grande Complicité» avait commencé en avril 1635, à la suite d'une dénonciation ponctuelle qui ne concernait, à l'origine, que deux ou trois accusés. Pourquoi l'opération atteignit-elle rapidement une si vaste envergure? Se mêlent inextricablement des facteurs complexes, à la fois politiques, socio-économiques, et religieux. Depuis plusieurs années (et même le début du siècle) abondaient les plaintes, reprises par les Inquisiteurs, sur le danger que représentait l'afflux dans la vice-royauté des migrants portugais qui passaient par le Brésil, entraient par le port de Buenos Aires, puis suivaient l'itinéraire terrestre conduisant (par Tucuman, Salta et Jujuy) aux fabuleuses mines d'argent de Potosí. Rappelons que la «Villa Imperial» compte, dans les années 1620, une population de près de 150 000 habitants, soit l'une des plus nombreuses alors au monde. Et de Potosí beaucoup de migrans se répandaient dans le reste de la vice-royauté, notamment jusqu'à sa capitale, Lima. Certes, ces migrants portugais ne sont pas tous «nouveaux chrétiens» mais il n'en sont pas moins soupçonnés et de judaïser, et de fomenter des complots avec les ennemis anglais ou hollandais. À quoi s'ajoutent leurs activités commerciales: l'on n'est

pas surpris de relever dans la correspondance du Tribunal de l'Inquisition de Lima, au début de la répression de la «Grande Complicité», en 1636, une lourde insistance sur le quasi monopole exercé à tous les niveaux par les Portugais (on remarquera qu'elle fait également état de l'intinéraire des migrants par Pueto belo et le Royaume de Nouvelle-Grenade):

> Depuis six ou huit années, écrivaient-ils au Conseil le 18 mars 1626, les Portugais sont arrivés en grand nombre à ce Royaume du Pérou (ou auparavant ils étaient déjà très nombreux), par Buenos Aires, le Brésil, la Nouvelle-Espagne, le Nouveau Royaume et Porto-Belo. La ville grouillait de Portugais, beaucoup d'entre eux mariés mais la majorité étaient des célibataires; ils étaient devenus les maîtres du commerce; la rue dite des marchands était presque devenue leur rue; I' impasse était à eux ainsi que presque toutes les échoppes; dans toutes les rues il vendaient avec des mallettes, à la façon des merciers de cette Cour: tous les étals leur appartenaient. Ils étaient parvenus à une maîtrise telle du commerce, que du brocard à la bure, et du diamant au cumin, tout passait entre leurs mains. II semblait au Castillan qui n'avait pas un Portugais comme associé de sa boutique qu'il ne ferait pas de bonnes affaires. Ils s'emparaient d'une flotte entière avec le crédit qu'ils se faisaient les uns aux autres, sans avoir un grand capital, et ils fournissaient de la marchandise à leurs facteurs, de la même nation, partout dans le royaume (Medina 1956 [1887]: 45-46).

Dans ce contexte, lors de l'autodafé du 23 janvier 1639, le condamné qui, plus encore que Francisco Maldonado de Silva, attirait les regards de la foule, était sans doute celui que l'on surnommait le «Grand Capitaine», en raison du rôle qui lui était attribué de chef et guide spirituel des judaïsants de Lima: á savoir Manuel Bautista Perez, l'un des plus riches négociants, dans les années 1630, de la viceroyauté du Pérou. La somptueuse maison qu'il avait fait construire, dite «de Pilate», reste de nos jours l'un des plus magnifiques monu-

ments historiques de la ville de Lima. On ne saurait donc imaginer plus frappant contraste que celui qui oppose le «Grand Capitaine» et «Heli Nazareo».[1] Car Manuel Bautista Perez est d'abord un homme d'affaires qui a bâti son immense fortune sur le trafic des esclaves. Quant á ses sentiments religieux, ils suscitent bien des interrogations, voire posent une énigme: s'il a bien été condamné comme judaïsant, c'est en tant que negativo, accusé refusant obstinément d'avouer. De fait, pendant tout son procès il a constamment proclamé, y compris sous la torture, et jusqu'à la mort, sa foi en la loi de Jésus.[2] Fernando de Montesinos, qui relate également ses derniers instants, les décrit cependant de manière ambigüe: au pied du bûcher, Manuel Bautista Perez et son beau-frère Sebastian Duarte, tous deux revêtus de la tunique des relajados (livrés au bras séculier), échangent avec émotion le «baiser de paix judaïque», alors qu'auparavant Manuel Bautista n'avait fait que jeter un regard méprisant sur son autre beau-frère, Garcia Vaez Enriquez qui portait, lui, l'habit de «réconcilié», car il était passé aux aveux (Medina 1956 [1887]: 143). Que signifient ce dernier geste et ce dernier regard? Communion avec Sebastian Duarte dans la loi de Moïse, comme le prétend le chroniqueur? Mépris pour son autre beau-frère parce que celui-ci a judaïsé (auquel cas Manuel Bautista serait bien chrétien), ou seulement parce qu'il a avoué?

Manuel Bautista Perez est presque un exact contemporain de Francisco Maldonado de Silva puisqu'il est né en 1590, mais au Portugal, à Ansa, dans l'évêché de Coimbra.[3] Neveu de Diego Rodriguez de

1. Le nom de «Heli Nazareo» avait été adopté par Francisco Maldonado de Silva. Qui dans sa prison avait fait vœu de naziréat.

2. La plus grande partie des archives inquisitoriales du Tribunal de Lima a malheureusement disparu: mais nous avons la chance que le procès de Manuel Bautista Perez a été envoyé au Conseil Suprême de Madrid. Il est conservé à I'Archivo Historico Nacional (plus loin AHN), dans la liasse 1647, n.° 13. C'est un document de 457 folios, à peu près complet.

3. AHN. Inquisición. leg. 1647, n.° 13. «Genealogia», ff. 246 et suiv.

Lisboa, il appartient aun cercle des grandes famillles bancaires de Lisbonne, celles de Duarte Fernandez et de Jorge de Paz (Boyajian 1983: 122). Suivant la coutume de ces milieux d'affaires, il fait tout d'abord son apprentissage et poursuit ses activités en tant qu'agent au service de marchands commanditaires. C'est ainsi qu'il est amené à résider pendant près d'une année, en 1617-1618, dans le port de Cacheu, sur les côtes africaines de Guinée, ou son rôle de facteur consiste à acheter de esclaves et à les fournir aux navires négriers. Au terme de ce séjour, il entreprend un premier voyage pour son propre compte, de Cacheu à Carthagène des Indes, avec une cargaison de 509 esclaves. Or, au cours de la traversée, il en perd 90: soit un taux de mortalité de 17%, très supérieur à celui qui était considéré comme «normal» —de l'ordre de 10 à 12%— (Bowser 1974: 50). Pour sauver son opération de l'échec, Manuel Bautista Perez décide une initiative inhabituelle, qui éclaire d'un premier trait sa personnalité d'entrepreneur: il choisit de continuer son périple Jusqu'au Pérou, afin d'y vendre lui-même sa cargaison.

De fait, quand les trafiquants d'esclaves venant d' Afrique arrivaient à Carthagène, c'était pour eux, généralement, la fin du voyage. Ils vendaient leurs articles et marchandises à un associé, souvent un parent, qui résidait à Carthagène, payaient les droits auxquels ils ne pouvaient échapper, et repartaient pour la métropole d'où ils recommençaient un nouveau cycle. Toute autre opération qui les aurait conduits plus loin (jusqu'à l'Isthme puis au Pacifique) aurait exigé des délais trop longs avant qu'ils ne puissent récupérer les bénéfices de leur investissement. – Quant aux esclaves euxmêmes, inutile de préciser que, pour la plupart d'entre eux, ils n'en étaient qu'à la moitié de leur voyage. Les intermédiaires établis à Carthagène (ou à Puerto Belo), eux-mêmes facteurs ou associés des grands marchands de Nouvelle-Espagne et du Pérou, assuraient leur redistribution en lots plus petits dans diverses directions, principalement pour Vera Cruz ou Lima.

Suivons un moment ces itinéraires, et plus particulièrement celui qui conduit au Pérou.[4] L'agent de Carthagène doit tout d'abord, bien évidemment, prendre le relais de l'entretien des esclaves, dépenses indispensables pour préserver la précieuse «marchandise» mais qui ne doivent pas dépasser le taux requis en fonction des bénéfices escomptés. Puis c'est l'embarquement pour Puerto Belo (Sur l'Isthme), avec de nouveaux coûts pour la traversée qui dure de 8 à 10 jours. À Puerto Belo se tiennent les grandes foires à l'arrivée des flottes venant d'Espagne: le trafiquant peut y acquérir d'autres denrées (mais il doit pendant ce temps continuer à entretenir les esclaves). II faut ensuite traverser l'Isthme jusqu'à Panama: le voyage est certes bref, mais difficile à travers la luxuriante végétation tropicale. Les esclaves en bonne santé font le trajet à pied. parfois femmes et enfants sont transportés par mules, ou par embarcations sur le Rio Chagres. II convient de prévoir un hébergement pour une nuit (soit de nouveaux coûts), et surtout veiller à éviter les fuites, fréquentes en cette partie de l'itinéraire. L'étape à Panama dure au moins un mois, afin de préparer le voyage pour Callao (le port de Lima). À Panama arrivent également les marchandises de «Chine». Venant d'Acapulco: d'où achats pour diversifier la cargaison, toujours entretien des esclaves, etc. La traversée de Panama à Callao dure encore un mois, aprés généralement des escales à Paita et Trujillo. Une partie des esclaves est parfois débarquée dans ces derniers ports, et acheminée à pied ou en mules sous la conduite d'un facteur, certains d'entre eux pouvant alors être vendus en cours de route. – Au total, au long du trajet de Carthagène à Lima, les cargaisons d'esclaves subissent de nouvelles pertes, à des taux élevés qui dépassent souvent les 10% (Bowser 1974: 66).

C'est donc une initiative hardie que celle de Manuel Bautista Perez quand il entreprend de poursuivre lui-même son voyage au-delà de Carthagène (et d'augmenter ainsi les coûts et les risques). Or elle

4. Pour l'etude de ces itinéraies, cf. Bowser 1974: 62-65.

est couronnée de succès: il transporte à Lima un lot de 227 esclaves, dont la vente lui assure des bénéfices si considérables qu'il décide de s'installer dans la capitale du Pérou pour en faire la base permanente de ses activités commerciales (Bowser 1974: 59). Pendant quelque temps encore, il fait régulièrement le voyage de Callao à Carthagène, avant de résider de manière permanente à Lima. En 1627, il épouse dona Guiomar, fille d'un de ses cousins germains. qui vient le rejoindre depuis Séville. C'est désormais le principal agent de Manuel Bautista Perez, Sebastian Duarte, qui efectue les voyages entre Lima el Carthagène (et qui continue à les faire après être devenu son beau-frère en épousant dona Isabel, Soeur de dona Guiomar). Leur réseau commercial s'appuie, à Carthagène, sur des partenaires tels que Blas de Paz Pinto et Luis Gomez Baretò, eux-mêmes représentants des établissements portugais de Séville. Et si leurs opérations entre le Pérou et les côtes caribéennes portent essentiellement sur les esclaves africains, elles n'en sont pas moins diversifiées, avec des importations de cire, perles, émeraudes., etc. Manuel Bautista Perez fait luit lui-même fonction de correspondant de son homologue de Nouvelle Espagne, Simon Vaez Sevilla, dont il reçoit en dépôt des articles de «Chine» pour le marché péruvien (Boyajian 1983: 122-124).

Les profits tirés de ces activités dépendent de multiples facteurs: niveaux différenciés des prix, coût de l'entretien des esclaves, durée des voyages, délais nécessaires pour la vente, crédit, sans oublier les gains (mais aussi les dépenses) de la contrebande. —Le prix des esclaves varie selon les années et les individus (en fonction de l'âge, du sexe, de l'état de santé, etc.); mais en moyenne, dans les années 1620-1630, un hombre adulte de Guinée vaut entre 270 et 300 pesos à Carthagène, tandis qu'à Lima il est vendu pour 500 ou 600 pesos —soit près du double— (Bowser 1974: 61 et 69; tableuax el graphiques de l'Appendice B, pp. 342-345). Quant aux pratiques de Manuel Bautista Perez, elles montrent bien que, même sur les itinéraires officiels, la contrebande joue un rôle prépondérant. Dès son premier voyage, en 1618, il note explicitement dans son livre de comptes

le montant des frais de corruption, soit 6170 pesos, destinés au Gouverneur de Carthagène et à divers officiers de la Trésorie royale, a fin qu'ils lui permettent de débarquer le double du nombre d'esclaves qu'autorisaient officiellement ses licences (Bowser 1974: 56). Sebastian Duarte, plus tard, procède de même: c'est ainsi que, sur un lot de 222 esclaves qu'il achète en 1632 à Carthagène, 148 (les deux tiers) n'ont pas de certificats réguliers; l'année suivante, en 1633, sus un lot de 177 esclaves, 111 sont aussi illégaux (Bowser 1974: 62). L'ensemble de ces pratiques suppose une organisation rationnelle et détaillée de l'entreprise (y compris celle des soins administrés aux esclaves).

Un tel trafic exige tout d'importantes sommes d'argent, et une grande paratie des opérations repose, en autre, sur le crédit. Exemple: quand Sebastian Duarte, en mai 1633, part de Lima à Carthagène, il transporte de l'argent pour une valeur de 215 000 pesos; sur cette somme, 148 000 pesos sont destinés au paiement des dettes résultant de voyages antérieurs. Le capital restant de 67 000 pesos sert à l'achat d'esclaves et au règlement de frais divers. Mais la moitié du coût de ce même lot d'esclaves est couverte par des lettres de crédit payables à un ou deux ans (Bowser 1974: 61 —chiffres arrondis–). —Le crédit est d'autant plus indispensable que la vente des esclaves à Lima peut demander de longs délais. Ainsi, sur un total de 344 «pièces» importées en février-mars 1634, Perez n'en a revendu que 200 en mai, et il lui en reste encore 70 en août. C'est pourquoi le crédit intervient également en faveur des acquéreurs eux-mêmes. La même année 1634, sur 299 esclaves vendus pour une valeur totale de 1800 000 pesos, Perez ne perçoit que 50 000 pesos versés comptant (Bowser 1974: 69 et 70 —chiffres arrondis—). C'est donc en définitive grâce à ses réserves de capitaux, à son réseu de relations commerciales, et à l'organisation générale de son entreprise que Manuel Bautista Perez peut réaliser des profits considérables.

C'est ainsi qu'une opération réalisée en 1630 sur un lot de 189 esclaves, pour lequel Perez investit 100 000 pesos (chiffre arrondi),

et dont le produit de la vente à Lima s'élève à 110 000 pesos, procure un bénéfice de 10 000 pesos, de l'ordre de 10% (Bowser 1974: 70 et 371-372, note 65, pour la compabilité detaillée des opérations effectúes en 1630 et 1631). Ce n'est qu'un résultat relativement médiocre puisque l'année suivante, pour un lot de 140 esclaves, les dépenses atteignent 62 000 pesos, le produit de la vente 81 000 pesos, d'où un bénéfice de 19 000 pesos, de l'ordre de 30%. La différence entre les deux années provient de deux facteurs principaux: d'une part, en 1630 Sebastian Duarte a dû payer en moyenne 400 pesos par esclave à Carthagène, alors qu'en 1631 le prix moyen à l'achat n'était que de 350 pesos; d'autre part, le transport par esclave en 1630 a coûté 140 pesos, tandis qu'en 1631 il a pu être réduit à 90 pesos seulement, car la durée du voyage a été plus brève (Bowser 1974: 70 et 371-372). – Ces exemples se limitent à des opérations ponctuelles. Plus généralement, les activités commerciales de Manuel Bautista Perez portaient annuellement sur un total de 300 à 400 esclaves. On comprend qu'il ait pu ainsi accumuler une énorme fortune: quand ses biens sont confisqués, en 1635, par le Tribunal de l'Inquisition de Lima, leur valeur est estimée à plus de 500 000 pesos.[5]

* * *

Manuel Bautista Perez, trafiquant d'esclaves, portait également un vif intérêt aux arts et aux lettres, puisqu'il avait rassemblé une collection de 125 tableaux, et constitué une bibliothèque de 135 titres (en 155 volumes).[6] Selon les critères de l'époque, pour un marchand même richissime, il s'agit d'un ensemble d'une rare abondance, et d'une qualité exceptionnelle. Des œuvres peintes nous savons seulement qu'elles comprenaient «86 tableaux de dévotion» et 4 cartes,

5. Cf. Reparaz 1976: 138-140; Millar Corvacho 1983: 27-58; et Quiroz Norris 1986: 237-303.

6. Cf. Reparaz 1976: 105-109; l'inventaire de la bibliothéque de Manuel Bautista Perez est analysé par Pedro Guibovitch Perez 1990: 133-160.

tandis que l'inventaire de la bibliothéque, effectué lors du séquestre de ses biens, nous fournit des renseignements assez complets. Les volumes dont elle se compose se distirbuent en catégories très diverses, mais tous sont rédigés en espagnol ou en portugais, ce qui permet de supposer que Manuel Bautista Perez ne lisait pas d'autre langue. L'inventaire de ces ouvrages fait apparaître que 19% d'entre eux relèvent des belles-lettres, 62% de genres profanes (histoire, géographie, droit, philosophie, etc.), tandis que 78% seulement appartiennent au domaine religieux: soit pour ce dernier, par rapport aux autres bibliothèques de l'époque, une part relativement mineure (Reparaz 1976: 107).

Parmi les œuvres profanes, déjà dominantes, on observe qu'un genre I'emporte largement: l'histoire, avec 47 titres (soit environ le tiers de la bibliothèque). Cet intérêt pour les choses du passé signale, chez Manuel Bautista Perez, des préoccupations qui ont sans doute quelque rapport avec sa condition de converso portugais. Une partie importante de ces livres d'histoire concerne en effet les entreprises de découvertes et de conquêtes realisées par les Portugais au cours des XVème et XBIème siècle. Par exemple: les *Décades*, de Diogo de Couto, parues à Lisbonne entre 1602 et 1614: *l'Histoire de la conquête des Moluques*, de Bartolomé Leonardo de Argensola (Madrid, 1609); ou encore les fameuses Pérégrinations en Chine de Fernão Mendes Pinto (Lisbonne, 1628). La curiosité de Manuel Bautista Perez se porte ainsi vers la connaissance des terres lointaines, les découvertes récentes, et la production intellectuelle de son temps. – sur l'Europe figurent des œuvres aussi diverses que l'Histoire des *Goths*, de Julian del Castillo (Burgos, 1582), *l'Histoire d'Italie* de Guichardin (Baeza, 1581), ainsi que plusieurs ouvrages concernant un autre centre d'intérêt de Manuel Bautista, à savoir l'histoire des Flandres (d'Emmanuel Suero, publié à Anvers en 1624; et d'Antonio Carneiro, à Bruxelles en 1625).

La bibliothèque ne contient, curieusement, que peu de volumes sur l'Amérique: si l'on y trouve la *Monarchia indiana* de Juan de Tor-

quemada, publiée à Séville en 1615, ainsi que *l'Histoire du Guatemala*, de Antonio de Remesal (Madrid, 1619), elle ne comporte aucun livre sur l'histoire du Pérou. C'est pourquoi deux exemplaires d'un livret de 15 pages, intitulé *Aparato*, attirent d'autant plus l'attention: il s'agit du plan général de l'histoire de Lima que préparait alors à Madrid le célèbre Antonio de Leon Pinelo. On peut supposer en effect que cet opuscule était parvenu entre les mains de Manuel Bautista Perez par l'intermédiaire du père d' Antonio Leon Pinelo, Diego Lopez de Lisboa, dont l'itinéraire est à la fois exceptionnel et exemplaire: fils d'un judaïsant condamné au bûcher à Lisbonne, réfugié d'abord à Buenos Aires, puis marchand à Potosí, ordonné prêtre après son veuvage, et enfin «majordome et confesseur» de l'archevêque de Lima, Fernando de Arias, il n'avait dû qu'à la protection de ce dernier d'échapper aux poursuites de l'Inquisition. Or, dans les protocoles du procès de Manuel Bautista Perez, on retrouve bien Diego Lopez de Lisboa parmi les membres de son entourage.[7]

Quant à la partie religieuse de la bibliothèque, si elle paraît peu abondante également, son contenu n'en est pas moins suggestif. Outre des ouvrages d'hagiographie, elle comprend en effet des traités de christologie et de dévotion mariale, soit un ensemble de thèmes ou de croyances que rejettent précisément les judaïsants. On relève ainsi deux livres sur la vie du Christ, l'un de Christobal de Fonseca (première partie parue à Tolède en 1596, deuxième partie à Lisbonne en 1602), l'autre de Juan Arze de Solorzano (Madrid, 1605). D'autres

7. AHN. *Inquisición*, leg. 1647, n°.13, ff. 183 v-184 r, témoignage de Diego de Ovalle: «Yten dijo que Manuel Bautista convido un día no se acuerda quanto tiempo a a comer a su chacara a francisco de vergara yemo deste que declara y a este y a diego lopez de lisboa clerigo mayordomo del arçobispo y a gonçalo barassa sebastian duarte y otros portugueses...». Cf. également la conclusion du cocument signé par les Inquisiteurs Juan de Manosca. Joan Gaitan et Antonio de Castro y Castillo, du 15 mai 1637, et publié dans Medina 1945: 371: «En la complicidad presente. Hasta agora no hay cosa de que dar aviso a Vuestra Alteza tocante a este sujeto, *mas de ser muy intimo amigo de los mas essenciales della*, y por esta parte sospecho [c'est nous qui soulignons]».

ouvrages s'inscrivent dans le débat sur la conception de la Vierge: par exemple, *Nombres y atributos* de la Virgen, de Alonso de Bonilla (Baeza, 1624) et *Conception de María Purisima*, de Hipolito de Olivares y Butron (Lima, 1631). On remarque également la présence d'un *Traité de la Comunion*, de Fernando Quirino de Salazar (Madrid, 1612) (Guibovitch Perez 1990: 140-141). Autrement dit, l'intérêt de Manuel Bautista Perez semble se concentrer tout particulièrement, en matière de théologie, sur les questions qui différencient la «loi de Jésus» et la «loi de Moïse». Plusieurs témoignages relatent également ses conversations avec le dominicain Fray Blas de Acosta qui répondait à ses interrogations *(dudas)* concernant la Trinité, la Vierge, ou l'Incarnation du christ.[8] Cet ensemble de préoccupations suggère une inquiétude religieuse dont on verra qu'elle est trés différente de celle des judaïsants les plus radicaux (celle par exemple de Francisco Maldonado de Silva), qui refusent catégoriquement les mystères fondateurs du christianisme.

Parmi les autres domaines représentés dans la bibliothèque de Manuel Bautista Perez signalons, dans celui des belles-lettres, des œuvres telles que les *Trabajos de Persiles y Segismunda* de Cervantes, ainsi que celles d'auteurs comme Luis de Camoens, Lope de Vega, Luis de Góngora, Tirso de Molina ce qui confirme son intérêt pour la littérature contemporaine, mais ne l'empêchait de posséder en traductions un fonds d'ouvrages classiques de l'Antiquité, soit de poésie (Virgile, Ovide), soit de morale et de philosophie (Cicéron, Sénèque, Marc-Aurèle), soit évidemment d'histoire (Xénophon, Plutarque, Tacite). Complètent enfin le tableau des livres de médecine, de sciences naturelles, ainsi que des œuvres d'ordre pratique, en relation avec les activités marchandes de Manuel Bautista Perez, portant sur les méthodes de comptabilité, l'arithmétique, et l'exercice du commerce. —Au total, si l'on admet que la composition de sa bibliothèque reflète bien la personnalité de Manuel Bautista Perez, elle

8. AHN, *Inquisición*, leg. 1647, n.° 13, le témoignage de Luis de Vega, f. 104 r.

correspond à celle d'un homme de vaste culture, non pas encyclopédique, certes, mais diversifiée, équilibrée, et dont on peut avancer qu'elle est certainement exceptionnelle chez un trafiquant d'esclaves. Elle paraît essentiellement tournée vers le concret, les questions historiques et la connaissance du monde présent, mais non dénuée de préoccupations spirituelles et religieuses.

* * *

Nos informations sur la nature des sentiments religieux de Manuel Bautista Perez sont cependant trés contradictoires. II a constamment manifesté une vive dévotion chrétienne, mais il est considéré en même temps comme le guide spirituel des judaïsants de Lima, et condamné au bûcher comme tel. Les pratiques chrétiennes dont il faisait ostentation n'étaientelles que masque trompeur, afin de mieux dissimuler son crypto-judaïsme? C'est évidemment ce que concluent les Inquisiteurs, ainsi que Fernando de Montesinos, le chroniqueur de l'autodafé de 1639:

> À l'extérieur, il paraissait grand chrétien, il observait les fêtes du Saint-Sacrement, il assistait à la messe et aux sermons, surtout s'ils traitaient de I'Ancien Testament. II se confessait et communiait souvent, il était membre d'une congrégation, et pour l'pour l'éducation de ses enfats, il employait des prêtres comme précepteurs (mais il était si fidèle à sa nation qu'il voulait qu'ils fussent baptisés de la main de Portugais): enfin il faisait tant d'œuvres de bon chrétien qu'il éblouissait même ceux qui étaient le plus portés à se demander s'il n'y avait pas tromperie en de telles actions. Mais il ne put tromper le saint-Office de l'Inquisition.[9]

9. Cf. Medina 1986 [1887]: t. II, 134-135: «En lo esterior parecia gran cristiano, cuidando de las fiestas del Santo Sacramento, oyendo missa y sermones principalmente si se trataba en ellos de historia del Testamento Viejo, confesaba y comulgaba a menudo, era congregante, criba sus hijos con ayos sacerdotes (pero tan efecto a su nación que

La dévotion de Manuel Bautista Perez envers le Christ, la Vierge et les saints paraît néanmoins inspirée par une foi vive et sincére. Au cours de son procès, il présente treize témoins pour sa défense, parmi lesquels figurent sept religieux, et notamment Nicolas Duran, ancien provincial de la Compagnie de Jésus, et le Père Juan de Cordaba, Jésuite également et qualificateur du Saint-Office, qui tous attestent la description que fait Fernando de Montesinos: assiduité à la messe, soin scrupuleux à remplir ses obligations au sein de plusieurs confriéries (de l'hôpital San Andres, de San José, etc.), charité et générosité dans les bonnes œuvres. Écoutons par exemple son confesseur, le Père jésuite Francisco de Villalva, qui insiste sur la ferveur et le recueillement de Manuel Bautista:

> Il le confessait tous les jours de Notre Dame et tous les jours de jubilée de la congrégation, c'est-à-dire chaque mois, et il le voyait rendre grâces après la communion pendant presque toute la matinée.[10]

Le Père de Villalva ajoute qu'il confessait également la femme de Manuel Bautista, dona Guiomar, sa belle-sœur, dona Isabel, ainsi que les autres personnes de sa maison «qui fréquentaient avec grand soin les choses du service de Dieu».[11]

quisso fuessen bautizados de manos de portuguesses): finalmente hazia tales obras de buen cristiano, que deslumbraban aun a los mas atentos a uer si podia a uer engano en acciones semejantes, mas no pudo al Santo Oficio de la Inquisición».

10. AHN, *Inquisición*, leg. 1647, n.º 13, f. 364 r: «... le ueia confesar y le confesaba todos los dias de nuestra Senora y los dias de jubileo de la congregacion que es cada mes y ansimismo le veia dar gracias despues de la comunion muy despacio en que gastaua la mayor parte de la manana y le veia ansimismo oyr sermones en la yglesia de la compania».

11. AHN, *Inquisición*, leg. 1647, n.º 13, *ibid.*: «... y ansimismo confessaba este testigo a su muger y cunada y otra gente de su cassa y todos tenian cuidado de frequentar las cosas del servicio de dios».

D'autres témoignages sont portés par deux aumôniers de l'hôpital de San Andres, qui décrivent les activités de Manuel Bautista Perez en tant que membre de la confrérie. C'est ainsi que le Père Francisco Fajardo «le voyait se rendre à l'hôpital une semaine chaque mois, lorsque c'était son tour, avec grand soin, avant six heures du matin jusqui à midi, et l'aprèsmidi jusqu'à cinq heures et demi», et il apportait des cadeaux aux malades. Chaque année il recueillait plus d'aumônes que tous les autres. Et «pendant la semaine ou il était de service, il entendait deux ou trois messes, toujours le resaire à la main».[12] – Quant au Père Pedro Refolio, il rappelle le zèle de Manuel Bautista à mettre ses richesses au service de la célebration des saints: «Lors des fêtes de l'église, il prêtait ses bijoux, ses estampes et ses reliquaires, et il se souvient qu'è l'entrée de la Compagnie de Jésus il vit une fois un saint Christ qui appartenait au dit Manuel Bautista Perez».[13] Manifestations ostentatoires de dévotion, certes, mais coutumières en cette première moitié du XVII[e] siècle: homme de son temps, Manuel Bautista participe pleinement des formes spectaculaires de dévotion baroque. Il est difficile de déterminer dans quelle mesure il y adhérait en son for intérieur, mais peut-on vraiment les réduire à de pures apparences, dénuées de toute sincérité?

12. AHN, *Inquisición*, leg. 1647, n.°13, ff. 356 r-356 v: «Dijo que donde mas se comunicio este testigo con el dicho Manuel Bautista fue siendo hermano de San Andres y en particular un ano que hiço officio de diputado obra cinco anos y alli le ueia este testigo acudir con particular cuidado al dho Manuel Bautista la semana que le cabia que es una cada mes y estaua en el ospital desde antes de las seis de la manana hasta medio día y a la tarde hasta las cinco y media de la tarde... y en las limosmas que se pedian por uno de los deputados en cada semana quando le cabia al dho Manuel Bautista todos los anos juntaba mas que los demas veinte y quatro en su semana y ansimismo veya este testigo que la semana que le cabia servur en el dho ospital oya dos o tres misas el dho Manuel Bauptista y siempre con el rosario en la mano».

13. AHN, *Inquisición*, leg. 1647, n.° 13, ff. 357 r-357 v: «... y para las fiestas de la yglesia sabe que prestaba sus joyas y laminas y relicarios y en particular se acuerda que en la porteria de la compania vio una vez un santo christo muy rico que hera del dho Manuel Bauptista en una festividad».

* * *

À supposer que la dévotion chrétienne de Manuel Bautista Perez n'était qu'un masque, que tentait-il donc de dissimuler? Au cours de son procès, une trentaine de témoins déposent à charge: leurs accusations présentent fréquemment un caractère très géneral, les faits rapportés sont souvent vagues, connus seulement par ouï-dire, tandis que certaines notations éparses paraîssent en revanche suggestives. Si l'ensemble du tableau comporte bien des incertitudes, il n'en produit pas moins une forte présomption de culpabilité.

Mais de quoi exactement Manuel Bautista Perez était-il coupable? On remarque tout d'abord qu'il a déjà eu afaire au Tribunal de l'Inquisition de Lima bien avant le déclenchement des poursuites contre les judaïsants de la «Grande Compliceté». Il ne s'agissait pas alors, dans la mesure aù Manuel Bautista Perez était concerné, directament d'une question de foi. Il s'était en effet vu impliqué, une dizaine d'années auparavant, dans la liquidation des biens séquestrés d'un judaïsant, Garci Mendes de Duenas (mort en prison et brûlé en effigie lors de l'autodafé de 1625). Ce dernier avait bénéficié d'une créance de 7700 pesos sur un certain Francisco Garcia Merchan qui, ne pouvant honorer sa dette, signa une autre recnnaissance d'un montant équivalent en faveur de Manuel Bautista Perez, avec Garci Mendes de Duenas pour garant. Tels qu'on peut les reconstituer, les faits sont ambigus: Manuel Bautista avança-t-il la somme pour le remboursement de la dette, ou (plus probablement encore) était-il complice d'une tentative de dissimulation de biens confisqués par l'Inquisition? Quand survinrent l'arrestation de Garci Mendes de Duenas et le séquestre de ses biens, Manuel autista aurait dû, en principe, se présenter devant le Tribunal du Saint-Office pour l'informer de cette créance. Il n'en fit rien, mais réclama à plusieurs reprises à Francisco Garcia Merchan de lui payer les 7700 pesos. Le Tribunal, considérant que la somme faisait partie des biens de Garci Mendes de Duenas, et soupçonnant une dissimulation, convoqua

Manuel Bautista Perez pour lui demander de s'expliquer. Celui-ci s'excusa en invoquant l'avis des théologiens qu'il avait consultés sur la conduite à suivre, et les choses en restèrent là.[14] Mais on retrouve, dix ans plus tard, les témoignages relatant l'affaire, soigneusement archivés par la Tribunal. Le nom de Manuel Bautista Perez apparaît une deuxième fois dans les archives de l'Inquisition un peu plus tard, en 1627. L'épisode est raconté par trois témoins: un beau matin, en plein centre de la ville, sur l'un des murs de la place du Cabildo, l'on découvrit un placard ou l'on pouvait lire l'annonce suivante:

> Qui souhaite apprendre la loi de Moïse peut s'adresser à Diego Ovalle, Rodrigo Davila et Manuel Bautista Perez: ils la lui enseigneront.[15]

L'auteur, évidemment anonyme, de cette dénonciation avait employé une écriture «qui ressemblait à celle d'un enfant».[16] Pas plus que la précédente, cette afaire n'eut de suite dans l'immédiat. Mais on constate que Manuel Bautista Perez avait déjà des ennemis qui l'accusaient de judaïser.

En ce qui concerne la «Grande Complicité», l'on ne peut suivre ici les détours de tous les témoignages, répeétitifs, ni le déroulement du procès en ses détails. À titre d'illustration, examinons les dépositions successives de l'un des témoins les plus représentatifs, Jorge Rodriguez Taveres, qui avait été amené, à la suite de mauvaises affaires, à solliciter l'aide de Manuel Bautista Perez.[17]

Lors de sa première audience, le 29 août 1635, après avoir protesté de sa foi chrétienne, il raconte que chaque fois qu'il se rendait chez

14. AHN, *Inquisición*, leg. 1647, n.° 13, ff. 13 r-14 v.

15. AHN, *Inquisición*, leg. 1647, n.° 12, le témoignage entre autres de Fray Rodrigo Alvarez franciscain, f. 23 r: «Quien quisiere aprender o saber la ley de Moyses acuda en casa Diego de Ovalle. Rodrigo Davila y Manuel Bautista Perez, que ellos se la ensenaran».

16. AHN, *Inquisición*, leg. 1647, n.° 13, *ibid.*: «... letra como de niños».

17. AHN, *Inquisición*, leg. 1647, n.° 13, ff. 47 r-59v.

Perez il trouvait dans sa maison des réunions qui éveillaient en lui un sentiment de malaise; c'est pourquoi il repartait dès qu'il avait réglé son affaire, sans se mêler davantage aux personnnes présentes.[18] Pourquoi, demandent les Inquisiteurs, ces réunions lui inspiraient-elles un tel «scrupule» *(escrupulo)*? Taveres explique qu'il entendait beaucoup de gens en ville «murmurer» à leur propos; en outre Perez se promenait souvent avec ses amis, ils conversaient longuement entre eux: son «scrupule» lui venait de voir «tant de promenades et tant de conversations secrètes».[19] Quel genre de scrupule, insistent les Inquisiteurs? Les gens «murmuraient», répond Tavares, que dans ces conversations on traitait de choses «contre la foi catholique».[20] De quelle «secte» s'agissait-il? Le témoin «suppose» *(presume)* qu'il s'agissait d'affaires de Juifs, qu'ils traitaient de la loi de Moïse, parce que ces conversations duraient si longtemps, en secret, etc. Puis Tavares ajoute qu'il avait également entendu dire qu'autrefois, un matin, était apparu un placard où Manuel Bautista Perez était dénoncé comme judaïsant. Une deuxième audience a lieu le lendemain 30 août. Spontanément, dès le début, Jorge Rodriguez Taveres reconte un épisode plus précis, et donc plus compromettant que tout ce qu'il avait pu déclarer la veille. Deux ans auparavant il s'était rendu chez Manuel Bautista Perez pour lui demander d'être son créancier dans une certaine affaire. Il le trouve déjà occupé avec un autre marchand. Était également présent Francisco Lopez Feo qui attendait «assis près de la porte du jaradin». Manuel Bautista Perez

18. AHN, *Inquisición*, leg. 1647, n.° 13, f. 47 v: «... en las vezes que entraba en casa de Manuel Bautista Perez antes que le sucediese su perdida bia mas juntas que siempre. Tubo escrupulo dellas y que después que negociaba su negocio salia...».
19. AHN, *Inquisición*, leg. 1647, n.° 13, f. 48 r: «... siempre estaua de ordinario con algunos mas amigos suios como era de su casa siempre passeandose hablando entre ellos y que siempre tuuo escrupulo de tanto passeo y hablar en secreto entre ellos».
20. AHN, *Inquisición*, leg. 1647, n.° 13, f. 48 r-48 v: «... que auia oydo decir tambien muchos tiempos a que podria ser que se tratasse alli alguna cosa que no fuese de la fe catolica y que esas conversaciones en su casa siempre oya murmurar en el pueblo».

prie Jorge Rodriguez Tavares d'attendre à son tour, et de prendre place à côté de Francisco Lopez Feo. Les deux visiteurs, faisant ainsi ensemble antichambre, engagent conversation. Au cours de celle-ci, Francisco Lopez Feo en vient à tenir des propps d'une telle audace qu'on se demande dans quelle mesure le récit du témoin rend sincèrement compte des faits. Voici les extraits du dialogue, tels qu'il les rapporte:[21]

– Francisco Lopez Feo: «Cette nuit, j'ai lu les grâces que Dieu a accordées» à Moïse et à son peuple; et je crois que ceux qui suivent la loi de Moïse font de bonnes affaires, et gagnent beaucoup d'argent. Ne voulez-vous pas, Monsieur, que nous suivions cette loi?»

– Jorge Rodriguez Tavares: «Vous plaisantez? Quelles sottises *(disparates)* dites-vous là»

– Francisco Lopez Feo: «Oui, bien sûr, je plaisante», et il change de sujet de conversation.[22]

Jorge Rodriguez Tavares règle ensuite son affaire avec Manuel Bautista Perez, qui accepte de lui prêter 6000 pesos. Le témoin insiste alors sur le fait qu'il n'est retourné chez son créancier que deux ou trois fois, afin de rembourser sa dette, et que, par la suite, il n'a plus jamais fait affaire avec des Portugais, mais uniquement avec des Espagnols. Puis il exprime son vif regret de n'avoir pas informé le Saint-Office, à l'époque, de sa conversation avec Francisco Lopez Feo.[23]

21. Le procès verbal de ces dialogues est rédigé à la troisième personne, avec pour chaque réplique la mention: «un tel dit que...», ou: «il répondit que...»: je prends la liberté d'omettre ces indications. Et de transcrire les répliques à la première personne, sous forme de «dialogue de théâtre», en signalant à chaque fois l'identitié du locuteur.

22. AHN, *Inquisición*, leg. 1647, n.º 13, f. 50 v: «... luego dijo que un rato desta noche auia estado leiendo las mercedes que Dios hiço a Moises y a su pueblo y veia que los que siguen la lei de Moises tienen plata y les da Dios buenos subcessos... por estas comodidades se podia seguir esta ley. Quiere V.M. q la sigamos... y que este confessante le dijo muy buen disparate esta diciendo, y que el dho Francisco Lopez Feo le dijo claro esta que por disparate estoy diciendo esto».

23. AHN, *Inquisición*, leg. 1647, n.º 13, f. 50 v.

Le jour suivant, 31 août, se tient la troisième audience, au cours de laquelle Jorge Rodriguez Tavares essentiellement sur son soin à ne pas fréquenter le milieu des Portugais de Lima, et évoque à ce propos un entretien qu'il avait eu avec le médecin Thome Quaresma, qu'il cite en quelque sorte comme témoin à décharge.[24] – Dix jours passent et, lors de la quatrième audience, le 10 septembre, c'est un coup de théâtre: Jorge Rodriguez Tavares avoue spontanément que le démon l'a trompé et que, depuis deux ans, il vit dans l'erreur- Car il s'était bel et bien laissé convaincre par Francisco Lopez Feo. Il se trouvait alors en grande dificulté financière, et c'est pourquoi, explique-t-il comme pour se disculper, «il crut que ce qu'il lui avait dit étai sûr et certain, et qu'il deviendrait riche en respectant la loi de Moïse».[25] Reprenant donc son récit, et corrigeant ses déclarations antérieures, Jorge Rodriguez Tavares reconnaît maintenant qu'il revint peu après chez Manuel Bautista Perez qu'il trouva en compagnie de Sebastian Duarte et de Francisco Lopez Feo. Ce dernier s'approche de Taveres, ils parlent entre eux un moment, puis Francisco Lopez Feo se tourne vers Manuel Bautista Perez:

– «Monsieur le Capitaine, Monsieur Jorge Rodriguez Tavares est aussi des nôtres.»

– Manuel Bautista Perez: «Je me réjouis que nos soyions tous unis. N'ayez pas de souci. Monsieur Jorge Rodriguez Tavares, vous pouvez compter sur moi. Je ferai pour vous tout ce que je pourrai».[26]

24. AHN, *Inquisición*, leg. 1647, n.° 13, f. 51 v.

25. AHN, *Inquisición*, leg. 1647, n.° 13, f. 52 v: «que como se vio pobre y en necesidades la parecio q lo q el decia era acertado y cierto, y q por aquel camino seria rico guardando la ley de Moises».

26. AHN, *Inquisición*, leg. 1647, n.° 13, ff. 52v – 53 r: «... y se volvio el rostro a los dhos Manuel Bauptista Perez y Sebastian Duarte, y les dijo Senor Capital el Senor Jorge Rodriguez Tabares es tambien de los nuestros y que el dho Manuel Bauptista Perez dijo mucho me huelgo que searnos todos unos no se aflija V. M. Senor Jorge Rodriguez Tabares q aquí estoy yo q haze por V. M. todo quanto pueda».

Les affaires de Jorge Rodriguez Tavares continuent cependant à péricliter; il fait bientôt faillite et se voit incarcéré dans la prison royale. Manuel Bautista Perez et Sebastian Duarte viennent lui rendre visite, et quand il est libéré, ils l'exhortent à faire de «bonnes œuvres» pour que Dieu lui accorde son aide. Tavares décide donc de jeûner un jour par semaine, le vendredi, «en observance de la loi de Moïse».[27] Pourquoi le vendredi plutôt que le lundi ou le jeudi, qui correspondent généralement à la coutume du jeûne marrane? Ne s'agirait-il pas en l'occurrence d'une manière de syncrétisme judéo-chrétien? – au cours des audiences suivantes (les 13 et 14 septembre), Tavares continue à évoquer sur un mode répétitif réunions et conversaations, tout en citant de nombreux noms de participants. C'est ainsi que, dans le cercle du «Grand Capitaine», il retrouve le médecin Thome Quaresma, mais désormais tous deux se déclarent l'un à l'autre comme observants de la loi de Moïse. Au total, ce qui frappe dans les aveux de Jorge Rodriguez Tavares, c'est le manque de précision quant aux cérémonies et rites que célébraient tous ces judaïsants: ils se réunissent, parlent et se promènent beaucoup, mais nous n'apprenons pas grand chose sur le contenu de leurs croyances ou le détail de leurs pratiques (à part le lieu commun très prosaïque sur la richesse que le Dieu d'Israël accorderait aux fidèles de sa loi).

Il en est de même pour les autres témoins, prisonniers également pour la plupart, et présumés judaïsants. Lorsqu'ils èvoquent des pratiques rituelles dans leurs aveux, ils ne font généralement qu'énumérer des thémes bien connus, ne serait-ce que grâce aux édits de foi publiés régulièrement par le Saint – Office: la chemise propre le samedi, les jeûnes d'Esther et du Grand Jour (Kipour), la non consommation du porc, etc. Les seules descriptions relativement précises proviennent des deux domestiques, Juan Lucas et sa femme Maria de Quesada, qui signalent les habitudes alimentaires de Manuel Bautista Perez et de sa femme, dona Guiomar: celle ci leur recommandait

27. AHN, *Inquisición*, leg. 1647, n.° 13, f 54 r.

de n'acheter que la partie antérieure des animaux, pour éviter la *landrecilla* (la partie postérieure oû se trouve le nerf sciatique); de même, pour la préparation de la viande, ils devaient la faire tremper dans de l'eau toute une nuit pour en vider le sang.[28] Mais il est vrai que ces coutumes font elles aussi partie des lieux communs sur les pratiques marranes.

Les notations les plus suggestives, parmi ces témoignages, rapportent certaines scénes de la vie quotidienne, ou des propos attribués au «Grand Capitaine qui contribuent à éclairer sa personnalité. Antonio de Acuna raconte, par exemple, qu'au cours d'une des fameuses promenades Manuel Bautista Perez aurait déclaré: «Lisbonne serait la plus belle ville au monde, et la meilleure pour y vivre, s'il n'y avait pas l'Inquisition et sa cruauté envers ceux qui suivent la loi de Moïse. Dieu la détruira un jour par un feu céleste».[29] Interrogé plus tard sur ce chef d'accusation, Manuel Bautista répond avec bon sens qu'il a bien dit que Lisbonne était la meilleure ville au monde, il reconnaît avoir déploré que les «nouveaux chrétiens» y fussent tenus en suspicion, mais nie avoir jamais mis en cause le Saint-Office. Défense habile, sinon tout à fait plausible.

Le même Antonio de Acuna décrit la réaction de Manuel Bautista Perez au sujet de l'image d'un saint qui se serait mis à pleurer: «Ce sera comme ce miracle de la statue de la vierge qui, lors d'un trmblement de terre, a tourné son visage vers l'autel: c'est à cause du trmblement de terre qu'elle a bougé»[30]; et il serait moqué des miracles en général. Interrogé également sur ce point, et conscient du caractère périlleux de la question, Manuel Bautista nie avoir douté des miracles, et prétend n'voir donné l'exemple de la statue de la

28. AHN, *Inquisición*, leg. 1647, n.° 13, ff. 64 v – 65 r: 69 r – 70 r.

29. AHN, *Inquisición*, leg. 1647, n.° 13, ff. 28 r – 28 v.

30. AHN, *Inquisición*, leg. 1647, n.° 13, f. 30r: «y el dho Manuel Bauptista reiendose dijo sera como el de la imagen del milagro que dicen que quanto el temblor grande volvio la cara al altar, no siendo ansi, sino que meneo algun tanto de la postura en q estaba por causa del temblor».

Vierge que pour affirmer le contraire de ce qu'on lui faisait dire. Sa défense paraît ici moins convaincante, et si les propos que lui prête Antonio de Acuna sont authentiques, ils confirmeraient une tournure d'esprit orientée vers une explication rationnelle du monde.

Au fil des dépositions un autre trait vient s'ajouter au portrait de Manuel Bautista, celui dñune certaine forme d'humour. Voice une anecdote fort suggestive: un jour où il parcourait les rues en demandant l'aumône, en tant que membre de la confrérie de San Andres, il rencontre le «nouveau chrétien» Manuel de Espinoza. Celui-ci met la main à sa bourse, puis s'excuse:

> – Pardonnez-moi, Monsieur, je n'ai pas d'argent sur moi; mais nous nous reverrons, et je vous donnerai très volontiers.
> – Ah! Monsieur, réplique Manuel Bautista, bien que vous suiviez la loi de Moïse, c'est une bonne chose de faire l'aumône, la loi de Moïse le renommende![31]

Plaisanterie à double sens, caractéristique d'un style que l'on peut qualifier de «marrane».

* * *

L'ensemble des témoignages devant de Tribunal finit ainsi par présenter un tableau éminemment suspect, selon lequel Manuel Bautista Perez vivrait entouré d'un vaste cercle de parents, amis et clients, unis non seulement par les liens de solidarité entre Portugais, mais aussi par une vraisemblable et commune adhésion à la loi de Moïse.

31. AHN, *Inquisición*, leg. 1647, n.º 13, f. 146 r: «... estando este que declara en la calle y luego dijo que debajo de los portales de los escrivanos llego el manuel bautista perez que andava pidiendo limosna para san andres y se la pidiendo y diciendo este que se la daria de muy buena gana metio mano a la faltriquera y no la allo y le dijo perdone V. M. que no traygo plata, bolveremos a encontrarnos y la dare a V. M. el dho manuel bautista perez dijo ea senor aunque V. M. guarda la ley de Moysses bueno es dar limosna q en la ley de Moysses limosna se da...».

Parmi les déclarations qui confirment ces fortes présomptions, on retiendra tout particulièrement celles de Sebastian Duarte, son associé, beau-frère et homme de confiance. Dans un premier temps (audiences des 14 et 17 juin 1636), celui-ci commence en effect par avouer, et raconte qu'en 1622 lui-même et Garci Mendes Duenas s'étaient déclarés l'un à l'autre comme judaïsants. C'est à la même époque que ce dernier aurait convaincu Manuel Bautista Perez d'adhérer lui aussi à la loi de Moïse.[32] Cette information corroborerait l'hypothése avancée plus haut sur la complicité de Manuel Bautista dans une tentative de dissimulation des biens séquestrés du même Garci Mendes Duenas. Par la suite, Sebastian Duarte et le «Grand Capitaine» auraient observé ensemble les jeûnes du jeudi, ceux «du mois de septembre», ainsi que le repos du samedi dans la mesure ou le permettaient leurs incessantes occupations. Plus tard, après le mariage de Manuel Bautista avec dona Guiomar, ils se trouvèrent moins libres dans leurs pratiques judaïsantes, qu'ils continuèrent cependant, plus épisodiquement, en se réfugiant dans le bureau de Manuel Bautista, ou lorsqu'ils devaient se rendre à Callao.[33] Même si la notation concernat dona Guiomar a pour but de la disculper (ainsi que sa sœur, dona Isabel, épouse de Sebastian Duarte), on est tenté d'accorder crédit à la tonalité générale de ces aveux en raison de la personnalité de leur auteur. Celui-ci ne tarda pas à les rétracter, comme le firent la plupart des auteurs accusés, à la suite des communications qu'ils purent établir entre eux dans leur prison. Ces rétractations massives, qui retardèrent le cours des procès, étaient sans doute dictées par le «Grand Capitaine» lui-même: jusque dans les geôles

32. AHN, *Inquisición*, leg. 1647, n.° 13, ff. 154 v – 155 r.

33. AHN, *Inquisición*, leg. 1647, n.° 13, ff. 156 v: «Y ten dixo que desde el ano de veinte y ocho que volvio el dho manuel bautista a esta ciudad con dona guiomar su mujer no pudieron continuar en la communicaçion y guarda de la ley de Moyses en haçer sus ritos y çerimonias según y como se los enseno el dho garci mendez de duenas con la libertad y comodidad que antes lo haçian...».

inquisitoriales, il conservait toute son influence sur les membres de sa mouvance.

L'on est donc amené à admettre, chez Manuel Bautista Perez, un probable attachement à la loi de Moïse. Mais qu'en était-il exactement de ses croyances? L'on a vu que la partie religieuse de sa bibliothèque signale un intérêt pour les aspects de la théologie chrétienne que rejettent les judaïsants (l'Incarnation du Christ, laVierge ou la Trinité). C'est de ces thèmes, ainsi que de celui du «chaos» qu'il discutait également avec l'un de ses interlocuteurs chrétiens, le frère dominicain Blas de Acosta.[34] D'autres notations attestent en même temps, chez lui, une claire conscience de l'extrême pauvreté des connaissances et des pratiques judaïsantes de ses amis liméniens. C'est ainsi qu'au cours d'une conversation Amado Dionis Coronel et lui-même conviennent que tout ce qu'ils savent en matière de religion juive se réduit à des formules banales, en quelque sorte stéréotypées:

> Tout ce qu'ils connaissaient de la dite loi était très général, car on ne connaissait pas ici les cérémonies juives, et il n'avait jamais vu personne, ici, qui sût davantage que jeûner le mardi et le vendredi, observer les samedis, ne manger ni lard ni poisson sans écailles, et autres choses que savaient les chrétienes, à savoir que Dieu avait donné la loi à Moïse et accordé ses grâces aux fils d'Israël. Seuls ceux qui vivaient là où on observait ces cérémonies les connaissaient parfaitement, et à cause des grands risques que l'on courait à faire connaître les cérémonies de la loi de Moïse en Espagne, il n'y avait personne qui pût en rendre raison.[35]

34. AHN, *Inquisición,* leg. 1647, n.° 13, f. 104 r.

35. AHN, *Inquisición*, leg. 1647, n.° 13, témoignage de Amaro Dionis Coronel. Ff. 197r – 197v: «... que todo quanto sauia de la dicha ley era por mayor, porque las ceremonias de los judios aca nos se sabian, y que nunca hauia uisto aca persona que supiera mas que ayunar martes y viernes y guardar los sabados, no comer tocino ni pescado sin escama y otras cosas que sabian los cristianos como eran que Dios auia dado la ley a Moyses y las mercedes que auia hecho a los hijos de Ysrael y que todo era cosa vulgar, y que solo aquello que vivian adonde se guardaua lo sabian perfectamente y que por el mucho

Ces considérations sur les différences entre ici et là-bas sont confirmées par d'autres témoins, tels que le neveu de Sebastian Duarte, Juan Rodriguez Duarte:

> [Manuel Bautista Perez] disait que dans les Flandres ceux qui observent la loi de Moïse font plus de cérémonies qu'ice, parce que là-bas ils les connaissaient mieux.[36]

Le même Juan Rodriguez Duarte rappelle également la prudence du «Grand Capitaine» même à l'égard de son épouse, d'où une observance toute concentrée en son for intérieur:

> ... comme je suis marié [confiait Manuel Bautista Perez], je ne peux faire toutes les cérémonies que je voudrais dans la loi de Moïse, mais j'en fais quelques-unes intérieurement.[37]

Dès lors prennent sens les innombrables répétitions des témoins sur les réunions dans dans la maison de Manuel Bautista Perez, les interminables promenades dans les rues de Lima et à la campagne, au cours desquelles ses amis et lui-même conversent longuement, parlent de la loi de Moïse, évoquent ses rites et cérémonies. Leur ferveur s'exprime en ces palabres elles-mêmes indéfiniment, ou plutôt rituellement répétées. Ainsi que le relate Jorge Rodriguez Tavares, «tous se réjouissanient beaucoup de traiter de la dite loi, et il éprouvait également du plaisir à entendre les grâces que le Dieu d'Israëel avait accordées aux Juifs».[38] Cependant, selon les premiers

riesgo que se corria en traer las cerimonias de la ley de Moyses a Espana no auia quien diese razon dello».

36. AHN, *Inquisición*, leg. 1647, n.° 13, f. 217 v: «dixo que en flandes hacian los que guardauan la ley de Moisses mas ceremonias que aca porque alla se sabia mas bien».

37. AHN, *Inquisición*, leg. 1647, n.° 13, f. 217 r: «... como soy casado no puedo hacer todas las ceremonias que quisiera de la ley de Moisses pero ynteriormente hago algunas en guarda de la dha ley de Moisses».

38. AHN, *Inquisición*, leg. 1647, n.° 13, 54 v: «... y todos se alegraban mucho de tratar de la dha ley y este tambien se olgaba de oyr las mercedes que el Dios de Ysrael auia echo a los judios».

aveux de Sebastian Duarte, c'est avec ses amis les plus proches que, pour ces conversations, Manuel Bautista Perez partageait le secret de son bureau:

> Souvent, dans le dit bureau, se réunissaient le dit Manuel Bautista Perez, ce confessant, le dit Juan Rodriguez Duarte et Luis de Vega, soit de jour soit de nuit, car c'est là qu'ils se trouvaient en permanence pour leurs affaires, et tous quatre parlaient des choses de la loi de Moïse, de ses rites et cérémonies.[39]

En somme, le «Grand Capitaine» et ses amis parlent plus qu'ils ne pratiquent, et tout se passe pour eux comme si le rite principal consistait précisément en la parole, et dans le culte du souvenir.

* * *

Est-ce cette conscience d' un crypto-judaïsme très appauvri, et en quelque sorte laïcisé, qui soutient Manuel Bautista Perez, au long de ses années d'incarcération, dans son obstination à tout nier? On a vu en outre qu'il garde assez d'ascendant sur ses amis, même en prison, pour les convaincre de rétracter leurs aveux. C'est sans doute aussi le sentiment ibérique de l'honneur qui inspire le riche homme d'affaires dont la somptueuse maison avait attiré une vaste cour d'obligés et de clients. L'orgueil du «Grand Capitaine» transparaît, malgré sa splendeur déchue, jusque dans son attitude devant les juges: s'il s'adresse à eux avec la déférence due à leur qualité d'Inquisiteurs, c'est sans jamais se départir d'un ton assurance et de fermeté. Sa tentative de suicide en prison (au moyen d'un couteau dont il se blesse au ventre, mais sans mettre ses jours en danger) trahit-elle un moment de fai-

39. AHN, *Inquisición*, leg. 1647, n.° 13, ff. 158 v: «Yten dixo que muchas veces en el dicho escritorio se juntaron el dho manuel baptista perez, este confesante, el dho juan rodriguez duarte y luis de vega, ya de día ya de noche, por ser alli su continua asistencia para los despachos y hablaban todos quatro en las cosas de la ley de moyses sus ritos y cerimonias...».

blesse et de désespoir? ¿Ce qui semble l'animer plutôt, en cette extrêmité, c'est sans doute encore le souci de préserver son honneur, en même temps que la crainte d'1êntre contraint, sous la torture, de passer aux aveux, et de reconnaître ainsi sa propre infamie. Mais il s'agit aussi, et surtout, de ne pas compromettre les siens. Nous disposons en effet de trois lettres codées (en chiffres) que Manuel Bautista put faire parvenir de son cachot à Sebastian Duarte, dont il redoutait qu'il ne cédât à la question: il exhorte son beau-frère à supporter la torture et à affronter la mort afin, dit-explicitement, de protéger leurs épouses respectives. Écoutons ces messages pathétiques qui, dans un style hâtif, nous font entendre directement la voix de Manuel Bautista Perez:

> Si l'on en vient à avouer, les premières qu'ils voudront que nous donnions, ce sont nos compagnes et tous ceux de notre maison... Ils nous soumettront à la question pour que nous disions tout ce qu'ils veulent. Je vois que tous vont nous accuser, et m'accuser moi en particulier, qui ai plus d'obligations que les autres... Je vous vois avec peu de courage, et désireux de vivre; si vous avouez sous la torture, faites comme il vous semblera, et nous vivrons dans une perpétuelle infamie... je ne sais si nos compagnes auront à subir cela, mais plutôt que de donner dona Guiomar, je préfère» mourir mille fois. Et maintenant je voudrais l'être [mort], plutôt que de faire de faux témoignages contre mes amis et ceux que je connais, et vivre dans une infamie et un déshonneur perpétuel, moi qui tant ai professé l'honneur.[40]

40. AHN, *Inquisición*, leg. 1647, n.º 13, ff. 180 r – 180 v: «... llegado a confesar las primeras en que an de querer que demos an de ser nuestras companeras y en todos los de casa... nos an de poner a tormento para que digamos lo que ellos quisieren, estoy viendo que todos nos an de acusar y a mi en particular y que tengo mas obligaciones que otros que an confessado... y veole con poco animo y deseoso de vivir y si en el tormento a de confessar aga lo que le pareciere y vivernos con perpetua infamia... y guardando nuestras companeras aga lo que le pareciere y vivernos con perpetua infamia... y guardando nuestras companeas que no se si an de pasar por ello porque para dar a dona Guiomar antes quiero morir mil veces y agora lo quisiera estar pues e de

> Frère, c'est mal de faire mille faux témoignages et d'avouer ce que nous n'avons pas commis, de condamner tant de gens, et celles que nous aimons.[41]

Les Inquisiteurs assaillent l'accusé de questions pour qu'il explique ce que signifie «donner dona Guiomar», et pourquoi il craint de «condamner celles que nous aimons». Mais le sens de ses massages n'est que trop évident, et ses véhémentes protestations d'innovence visent, en priorité absolue, à éviter de mettre en cause son épouse. Manuel Bautista Perez, prospère trafiquant d'esclaves, orgueilleux «Grand Capitaine», éprouvait aussi un sincère et profond amour pour dona Guiomar.

Attardons-nous encore sur ces lettres pathétiques ou transparaît quelque chose de l'intimité d'un personnage qui, sous tant d'aspects, diffère d'un Fracisco Maldonado de Silva. Car ce qui frappe dans cette correspondance, c'est une absence, aucune trace n'apparaîdt d'un quelconque attachement au judaïsme, alors qu'on y relève, au contraire, des formules qui expriment une incontestable foi chrétienne:

> Reprends courage, frère, donnons notre vie à Dieu, car avec la vie se terminent les maux... Reprends confiance en Dieu, car il nous aidera par son sang et sa mort... mourons pour la vérité...[42]

> Que Dieu nous aide par sa mort, car pour moi il n'y aurait rien de plus doux qu'elle...[43]

levantar falsos testimonios a mis amigos y conocidos. Y vivir con perpetua infamia y deshonra, quien tanto la profesauna como yo...».

41. AHN, *Inquisición*, leg. 1647, n.° 13, f 318 v: «Hermano, maldad es decir mil testimonios y decir lo que no hicimos y condenar a tantos y a nuestras amadas».

42. AHN, Inquisición, Legajo 1647, exp. 13, f. 318v: «Animaos hermano, demos la vida por dios que tenemos más obligaciones que otros y con la vida se acaban males [...] confiança en dios que el nos ayudara por su sangre y muerte [...] muramos por la verdad...».

43. AHN, Inquisición, Legajo 1647, exp. 13, ff. 180r: «Dios nos acuda por su muerte que para mi no hubiera cosa mas dulce que ella...».

On peut certes supposer que, dans ces messages, Manuel Bautista veille à rester prudent, voire cherche encore à donner le change, sachant que ses lettres peuvent tomber entre les moins des Inquisiteurs, ce qui fut effectivement le cas. Se pose donc jusqu'au bout le problème de la nature de ses sentiments religieux: il répète qu'il est déterminé à mourir pour la vérité (comme le faisait Francisco Maldonado de Silva), mais quelle était pour lui la vérité? Même sous la torture il nie avoir jamais judaïsé, bien plus: tout au long de la question, poussée jusqui'au sixième tour de corde, il proclame sa foi en Jésus-Christ, récite de credo, l'ave Maria, et reviennent précisément certaines formules des messages à Sebastian Duarte. On sait en effet que, selon les règles de la procédure inquisitoriales, le greffier note scrupuleusement, pendant la séance de torture, non seulement les déclarations du supplicié, mais encore toutes ses plaintes, ses prières, ses gémissements, et jusqu'à ses cris de douleur. Dans l'ensemble de littérature constituée par ces comptes rendus, dont la seule lecture est presque insoutenable, celui de la question infligée à Manuel Bautista est exemplaire d'humilité chrétienne:

> Il dit: Jésus soyez avec moi, mon Rédempteur, aïe, je me meurs, mon Christ, mon Christ revenez pour moi, tenez-moi en votre main. Reine du Ciel, aidez-moi, et il commença à dire le credo... je crois en Dieu Père, Fils et Saint-Esprit, en la Très Sainte Vierge, aidez-moi... mon Jésus, accordez-moi secours... que Jésus soit avec mon âme... et faisait acte de contrition... aie, mon Jésus aidez – moi de votre sang précieux... puis il se plaignait criant aïe, aïe... je crois en tout ce que croit et enseigne la Sainte Mère Église Catholique Romaine... je me meurs... mon Jésus aidez-moi, mon Seigneur revenez pour mon innocence, revenez pour cet innocent qui souffre pour ses péchés... je veux mourir comme soldat de Jésus-Christ...[44]

44. AHN, Inquisición, Legajo 1647, exp. 13, ff. 386v-389r: «Dixo Jesus sea conmigo Redentor mio ay que muerto Cristo mío bolue por mi teneme de vuestra mano Reyna del cielo favoreceme Santa Maria y comenzo a dezir el credo [...] creo en dios padre hijo

Il est vrai que les exemples ne manquent pas de judaïsants avérés qui, sous la torture, invoquent spectaculairement le Christ, la Vierge et les saints. Mais dans le cas de Manuel Bautista Perez, compte tenu de ce que nous savons par ailleurs de sa dévotion chrétienne, peut-on en l'occurrence dénier toute authenticité à ses prières? De sorte que l'on est conduit, en définitive, à poser la question: martyr juif ou martyr chrétien? Peut-être l'un et l'autre, si l'on admet chez lui une dualité de croyances, ou plutôt une double sincérite s'exprimant en des registres différents. Le versant chrétien de sa religiosité se manifeste selon les modalités ostentatoires de son époque, tout en comportant un fonds de doute et d'incertitude, tandis que sa fidélité à la loi de Moïse serait d'ordre plus mémoratif et historique que véritablement religieux: en ce sens le crypto-judaïsme de Manuel Bautista Perez, si crypto-judaïsme il y a, se fonderait plus sur le culte du souvenir que sur le croire proprement dit, préfigurant ainsi, à sa maniére, une conscience juive quasi laïque.

y espiritu santo Virgen Santissima ayudame [...] Jesus mio socorreme [...] Jesus sea con mi alma [...] y decia actos de contricion [...] ay Jesus mio ayudame por su sangre preciosa [...] y luego se quejaba diciendo ay ay [...] creo en todo lo que crece y enseña la Santa Madre Iglesia Catolica Romana [...] que estoy muriendo [...] Jesus mio ayudame amparame Señor mio bolve por mi inocencia bolve por este inocente que esta padeciendo por sus pecados por lo que no hizo ni imaginó [...] que estoy padeciendo sin culpa [...] y que quiero morir como soldado de Jesus Christo...».

Bibliografía

BOWSER, Frederick

1974 *The African Slave in Colonial Peru. 1524-1560*. Stanford: Stanford University Press.

BOYAIJAN, James C.

1983 *Portuguese Bankers at the Court of Spain, 1650*. New Brunswick: Rutgers University Press.

REPARAZ, GONÇALEZ DE

1976 *Os Portugueses no Vice-Reinado do Peru (Séculos XVI e XVII)*. Lisbonne: Imprimerie Nationale-Maison de la Monnaie.

GUIBOVITCH PEREZ, Pedro

1990 «La cultura libresca de un converso procesado por la Inquisición de Lima». *Historia y Cultura*, n.º 20, pp. 145-158.

MEDINA, José Toribio.

1986 *Historia del Tribunal de la Inquisición de Lima (1569-1820)*.
[1887] Santiago du Chili: Bibliothèque Nationale-Fond Historique et Bibliographique J.T.M.

1945 *El Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en las provinicas del Plata*. Buenos Aires: Huarpes.

MILLAR CORVACHO, René.

1983 «Las confiscaciones de la Inquisición de Lima a los comerciantes de origen judeo-portugues de la "gran complicidad" de 1635». *Revista de Indias*, n.º 71. Madrid: CSIC.

QUIROZ NORRIS, Alfonso W.

1986 «La expropiación inquisitorial de cristianos nuevos portugueses en Los Reyes Cartagena y México». *Histórica*, Décembre, vol. X, nº 2.



LOS ANDES: CINCUENTA AÑOS DESPUÉS (1953-2003).
HOMENAJE A JOHN MURRA
se terminó de imprimir en agosto de 2003
en los talleres de Editorial Laberintos S.A.C.
laberint@amauta.rcp.net.pe

PRÓXIMAS PUBLICACIONES

Batallas rituales
Alejandro Ortiz (ed.)

Derecho comunitario andino
IDEI

La sociedad Sigma
Adolfo Figueroa
Co-edición con el Fondo de Cultura Económica

Fondo Editorial de la PUCP
Plaza Francia 1164
Cercado de Lima
feditor@pucp.edu.pe

Este libro de homenaje a John Murra, antropológo y etnohistoriador de origen rumano, no es solo una muestra del afecto y aprecio con que numerosos colegas y discípulos lo recuerdan, sino, también, un notable conjunto de ensayos que siguen las líneas de investigación abiertas hace ya un poco más de medio siglo por el autor de la tesis que explica la organización social andina en relación con el control vertical de pisos ecológicos. Estos trabajos sistematizan y recuperan la información contenida en las visitas y crónicas coloniales, y la utilizan para ensayar descripciones de acontecimientos históricos fundamentales en la historia peruana, así como para explicar las formas de organización que hasta hoy permanecen en el mundo andino. En este sentido, la publicación que ahora ofrecemos es una muestra palpable de la importancia de las pioneras investigaciones etnohistóricas de John Murra y de la profunda huella que sus trabajos han dejado en los estudios andinos.



Pontificia Universidad Católica del Perú
FONDO EDITORIAL 2003


ISBN 9972-42-592-4
9 789972 425929